INVESTIGAÇÕES DE PSICOLOGIA

EDUARDO FERREIRA FRANÇA

2.a edição

Introdução de ANTONIO PAIM

FICHA CATALOGRÁFICA

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte,
Câmara Brasileira do Livro, SP)

França, Eduardo Ferreira, 1809-1857.

F88li
2. ed.

Investigações de psicologia: introdução de Antônio Paim. 2. ed. São Paulo, Grijalbo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

p.

Bibliografia.

1. Psicologia I. Paim, Antônio, 1925 II. Título.

73-0477 CDD-150

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicologia 150

Investigações de Psicologia

EDUARDO FERREIRA FRANÇA

INVESTIGAÇÕES DE PSICOLOGIA

2ª Edição

Introdução de ANTONIO PAIM

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

EDITORIAL GRIJALBO LTDA.
São Paulo
1973

ÍNDICE

LIVRO QUARTO (Tomo Segundo)

FACULDADES INTELECTUAIS

LIVRO QUINTO

INSTINTOS

LIVRO SEXTO

VONTADE

INTRODUÇÃO

Na análise do pensamento brasileiro, coube a Miguel Reale formular um método de extremo valor heurístico, aperfeiçoado ao longo de mais de duas décadas, desde *A doutrina de Kant no Brasil* (1949). Consiste o procedimento em deixar de lado toda arrogância que nos leve a considerar privilegiada nossa própria situação para tentar compreender que *problema* tinha pela frente determinado pensador. Nessa colocação, o centro do interesse volta-se para a obra do autor brasileiro e as *circunstâncias* do ambiente político-cultural em que a elaborou. Correlativamente, passa a segundo plano a questão de discutir-se a legitimidade dessa ou daquela interpretação e perde inteiramente o sentido a tomada de posição pró ou contra uma ou outra corrente. O método de que se trata tem outras exigências que não vêm ao caso indicar, bastando dizer-se que tem permitido aos colaboradores do Instituto Brasileiro de Filosofia a efetivação de amplo reexame de nossa meditação, ilustrado pelo programa de reedições críticas que vem patrocinando, com o apoio de outras instituições, notadamente a Universidade de São Paulo.

As *Investigações de Psicologia* (1854), de Eduardo Ferreira França — ora reeditadas como parte do mencionado programa — constituem talvez o mais flagrante exemplo da oportunidade do reexame em curso e da fecundidade do método elaborado por Reale. Na fase de predomínio da análise participante, iniciada com *A Filosofia no Brasil* (1878), de Sílvio Romero — tendo como momentos destacados trabalho de título idêntico, do pe. Leonel França, escrito nos começos da década de vinte, e a *Contribuição à História das Idéias no Brasil* (1956), de Cruz Costa — Eduardo Ferreira França foi sem dúvida dos mais injustiçados. Sílvio Romero destaca de todo o livro um único tema e tão-somente para acusar o autor de tê-lo inventado por simples cacoete espiritualista quando na verdade, segundo se evidenciará, resulta do empirismo extremado de Condillac. Cruz Costa é ainda mais radical porquanto supõe que só por dever de ofício seriam compulsadas as *Investigações de Psicologia*, ainda assim para nelas encontrar apenas "idéias verdadeiramente ridículas". Sentindo-se autênticos arautos dos novos tempos, espécie de criação *ex nihilo*, faltou-lhes a indispensável

humildade para render o tributo devido a quem, como Eduardo Ferreira França, buscando familiarizar-nos com as idéias de sua época, abria caminho à cultura brasileira. Sobretudo impediu-os de inquirir das razões de semelhante esforço, parecendo mais cômodo atribuir-lhe total gratuidade.

O problema de fundamentar a liberdade, não apenas a partir da simples exaltação da pessoa humana, mas do saber tomado em sua totalidade, adquiria palpitante atualidade no Brasil na medida em que, consolidada a Independência, a questão da forma de governo revelava-se em toda a sua magnitude. A impossibilidade de fazê-lo através do empirismo, por menos radical que fosse a forma de concebê-lo, torna-se patente no discurso prévio, de Silvestre Pinheiro Ferreira, à sua obra de teórico do liberalismo político, recentemente reeditado[1]. Essa evidência há de ter-se imposto a todos os pensadores que acabaram por aderir à filosofia de Victor Cousin.

O caráter responsável de semelhante adesão — isto é, a ausência de móveis subalternos, seja o desejo de andar na moda seja a propalada subserviência ao pensamento francês — é ilustrado de forma irretorquível pelo livro do médico e político baiano. Educado na França, dos 15 aos 25 anos de idade, recebe ali a mais rigorosa formação naturalista. O período em que freqüenta a Faculdade de Medicina de Paris coincide com a ascenção de Victor Cousin, verdadeiro filósofo oficial do governo de Luiz Felipe. Entretanto, Eduardo Ferreira França somente o descobriria muitos anos depois de seu regresso à pátria, às voltas justamente com o problema de dar fundamentos irretorquíveis à liberdade humana.

O livro em apreço tem ainda o mérito de situar o conjunto da problemática suscitada, na França, pelo empirismo radical de Condillac — cujo reducionismo relegaria o homem à condição de simples máquina — de que resultaria a formação da denominada *ideologia*. O imperativo, sem dúvida paradoxal, a que é levado o empirismo, de constituir a interioridade, aparece em toda a sua plenitude na obra de tais pensadores. Desse modo, os resultados da meditação de Maine de Biran decorrem do aprofundamento de semelhante perspectiva e dessa forma foi recebida por Eduardo Ferreira França. Longe de corresponder a uma renúncia aos procedimentos científicos, a descoberta do significado da dimensão do espírito pareceu ao ilustre pensador brasileiro decorrência legítima e inelutável do rigor da observação.

Tais são os resultados a que se chega, buscando-se compreender o *problema* com que se defronta e as limitantes conceituais impostas ao pensador por sua *circunstancialidade*.

(1) *Preleções filosóficas*, São Paulo, Ed. Grijaldo/Universidade de São Paulo, 1970.

1. *Vida e escritos de Eduardo Ferreira França*

Filho de Antônio Ferreira França (1771/1848) e de d. Ana da Costa Barradas, nasceu Eduardo Ferreira França em Salvador, a 8 de junho de 1809. O pai diplomara-se, em Coimbra, pelas Faculdades de Medicina, Matemática e Filosofia, as duas últimas criadas pela reforma pombalina de 1772, sendo de destacar que a de Filosofia formava naturalistas, ao contrário do que sugere seu nome, ministrando cursos de botânica e agricultura, zoologia e mineralogia, física, química e metalurgia. Dessa escola, no período considerado — isto é fins do Século XVIII e começos do XIX — saíram naturalistas e pesquisadores de grande nomeada como José Bonifácio de Andrada e Silva, Conceição Veloso, Arruda Câmara, Câmara Bittencourt de Sá, Alexandre Rodrigues Ferreira e tantos outros.

De regresso à Bahia, Antônio Ferreira França dedicou-se ao ensino, tendo ministrado geometria, pelo denominado sistema das aulas régias, e chegado a lente catedrático da Faculdade de Medicina. Depois de instalado o Liceu (1837), incumbiu-se ali da cadeira de grego. A representação política corresponde, entretanto, à parcela essencial de suas atividades.

As lutas da Independência vão encontrá-lo como vereador da Capital. Logo a seguir seria eleito deputado à Assembléia Constituinte. Representou a Bahia na Câmara Federal em três legislaturas subseqüentes (primeira, de 1826 a 1829; segunda, de 1830 a 1833; e terceira, de 1834 a 1837). Antônio Ferreira França submeteu ao Parlamento alguns projetos que deram lugar a grandes debates, como aquele em que pretendia a abolição do celibato clerical ou o que declarava livres os filhos de escravos nascidos no Brasil. Foi médico de D. Pedro II.

Eduardo Ferreira França foi mandado a estudar em Paris em 1824, aos 15 anos de idade. A 15 de abril de 1826 é aprovado nos exames a que se submete para o bacharelado em letras e, a 28 de fevereiro de 1828, no bacharelado em Ciências, matriculando-se, em seguida, na Faculdade de Medicina, onde apresenta tese a primeiro de agosto de 1834. Dessa forma, seus estudos na Capital francesa prolongam-se por dez anos (dos 15 aos 25 anos de idade).

A tese intitulava-se *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme*(2). Evidencia ter recebido, na França, formação naturalista rigorosa. Deseja encontrar elementos observáveis aptos a explicar o comportamento moral das pessoas. Assim, escreve:

---

(2) Editada como separata e no volume das Teses de 1834 (Paris, Imprimerie de Didot le Jeune, imprimeur de la Faculté de Médicine, 1834, 43 p.; tese nº 215).

"O encéfalo é um aparelho que desempenha múltiplas funções e estas funções são as que denominamos *faculdades intelectuais e afetivas*. A moral é o produto destas diversas funções" (p. 7). De seu grau de atividade depende a moral. Tudo que tende a aumentar ou a diminuir a atividade das faculdades, estende ou reduz os limites da primeira. Dessa forma, para bem conhecer a moral dos homens é necessário não apenas estudar os órgãos que a produzem mas também identificar os modificadores que a possam alterar. Entre estes, as substâncias que servem à nossa alimentação merecem atenção. Tal é o escopo da tese.

Os alimentos são estudados em relação ao reino que os fornece (Cap. I); aos princípios que neles predominam (Cap. II); em relação a sua quantidade (Cap. III); à digestibilidade (Cap. IV); do ponto de vista nutritivo (Cap. V); e, finalmente, segundo sejam preparados (Cap. VI). A segunda parte (três capítulos) é dedicada às bebidas e, a terceira, ao que chama de "gêneros de alimentação".

Eduardo Ferreira França tenta provar, ao que supõe a partir da observação rigorosa, que existe uma correlação direta entre as características predominantes da alimentação e as civilizações. A preferência pelo que denomina de "regime animal" torna aos homens, e a nações inteiras, belicosos e violentos, embora corajosos e independentes. O "regime vegetal", em contrapartida, os predisporia à doçura e à compaixão mas ao mesmo tempo à covardia e à passividade. A combinação dos dois tipos ("regime misto") criaria a possibilidade de torná-los aptos a adquirir as mais belas qualidades morais, facultando o desenvolvimento da inteligência, a aquisição da coragem despida de crueldade e da doçura sem a subserviência. Do conhecimento dessa verdade infere-se o enorme papel da educação, desde que, graças a um regime sabiamente ordenado, pode-se modificar a moral dos homens.

A tese acha-se amplamente ilustrada pelas observações dos estudiosos que tiveram suas vistas voltadas para a questão. "Observemos a natureza, exclama, façamos experiências, não estabeleçamos nada que não seja comprovado pelos fatos e avançaremos nesse estudo como em todos os outros" (pág. 11). Acredita Eduardo Ferreira França que a aliança dos filósofos com os médicos pode conduzir, graças à combinação da capacidade de curar as enfermidades com o conhecimento dos mecanismos determinantes da moral, ao aperfeiçoamento dos homens a fim de torná-los mais felizes. Circula naquela atmosfera criada pelo empirismo radical dos ideólogos, na qual se supunha tivesse a observação científica comprovado à saciedade que a interioridade se define pela exterioridade, encontrando-se a humanidade no limiar de atingir, pela mão da ciência, o ápice da civilização. Por isto mesmo, o grande inspirador do trabalho é Pierre Cabanis (1757/1808), médico, como o jovem estudante baiano que, no livro *Relações entre o físico e o moral*

dos homens (1802), sugerira um programa dedicado à constituição das ciências morais com idêntico rigor ao apresentado pelas ciências físicas.

Eduardo Ferreira França regressou à Capital baiana em seguida à conclusão do curso e logo foi nomeado professor da Faculdade de Medicina (a 20 de novembro de 1834). O registro desse evento consta da *Memória Histórica* de 1854, ao que se supõe a primeira elaborada no estabelecimento de ensino. Escreve seu autor, Malaquias Álvares dos Santos:

"Tendo a lei de 3 de outubro de 1832 dividido em três seções as matérias do ensino e determinando que para cada uma delas houvessem dois substitutos, foram estes lugares também providos por nomeação do Governo Geral em diversas datas, sendo a última em 1834. A seção das ciências acessórias, que segundo uma deliberação dos lentes, em congregação, correspondia Física, Botânica e Química, teve por substitutos os drs. Justiniano de Souza Gomes e Eduardo Ferreira França, este filho da Faculdade de Medicina de Paris e aquele doutorado na de Bolonha" [3]. Sua designação como lente substituto de Química ocorreria em 1837.

Em outubro e novembro de 1838 teve lugar, na Faculdade de Medicina, concurso para a cadeira de Química Médica e Princípios Elementares de Mineralogia, tendo sido aprovado Eduardo Ferreira França, único candidato. A ata de encerramento da inscrição ao concurso é de 11 de outubro e a portaria do Diretor da Escola, nomeando-o, de 7 de março de 1839. Por especial gentileza da diretora da Biblioteca Central da Universidade Federal da Bahia, D. Eurydice Pires de Sant'Anna, obteve-se cópia da ata e da portaria mencionadas.

Outros detalhes do evento são apontados por Mário Ferreira França, a saber: a banca examinadora era constituída de doze professores que escolheram os temas, a serem desenvolvidos pelo candidato, com base em sorteio. A preleção oral (no dia 18 de outubro, sorteada de véspera) versou sobre a utilidade da química para o progresso da medicina. A prova escrita teve lugar no dia 20 (Qual a teoria mais admissível para explicar o fenômeno da combustão?). Após a leitura do texto redigido pelo examinando, sorteou-se, na mesma data, o tema objeto da tese, que foi apresentada, para argüição, a 13 de novembro [4].

---

(3) Santos, Malaquias Álvares dos — *Memória histórica da Faculdade de Medicina da Bahia relativa ao ano de 1854*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1905, p. 11.

(4) Ferreira França, Mário — *Eduardo Ferreira França, médico e parlamentar do Império, Arquivos Brasileiros de Medicina Naval*, Rio de Janeiro, (47-48), 1953, p. 2680/2682.

O documento submetido por Eduardo Ferreira França à Escola tinha a seguinte denominação: *Ácido oxálico e princípios imediatos dos vegetais* (tese de concurso), Bahia, Tipografia Constitucional, 1838.

Sacramento Blake, tendo estudado com Eduardo Ferreira França, informa que, em função do magistério, o seu mestre "escreveu ainda vários *Dircursos introdutórios ao estudo de química médica*, que foram publicados pelos seus alunos, em opúsculos. Possui alguns, que perdi" ([5]).

Além do magistério na Faculdade, Eduardo Ferreira França, logo após o seu regresso da Europa, em maio de 1835, passa a exercer as funções de diretor do Gabinete de História Natural da Bahia. A instituição originara-se do recém-criado Museu de História Natural, agregado ao Liceu. De seu interesse pela matéria ficou-nos a descrição da família das *Pigrechas*, divulgada num periódico local (*O Crepúsculo*, do ano de 1845/46), que vai precedida da seguinte introdução:

"O estudo da História Natural é tão interessante e tão instrutivo que deveria entre nós fazer parte da instrução da mocidade, como acontece em todos os países que têm chegado a certo grau de civilização. Há tantas aplicações às ciências e às artes que exigem o conhecimento dos indivíduos naturais, que seria vergonhoso ao homem que tem alguma educação ignorar inteiramente a sua história, e sendo nosso País tão rico em produções da natureza, é de nosso rigoroso dever estudá-las e examiná-las, pois que muitas delas se hão de tornar verdadeiras fontes de riqueza, e já a experiência nos tem mostrado que podemos nos passar da maior parte das substâncias exóticas, havendo entre nós outras que nada cedem em energia e utilidade, e que mesmo nos são peculiares. Assim pois é mister que a História Natural entre como um elemento indispensável na educação da mocidade brasileira, mocidade tão cheia de vigor e de tantas esperanças, a quem somente falta encaminhar e acorçoar.

Dirigindo um estabelecimento de história natural, tenho por obrigação classificar os indivíduos naturais, e apesar de que este estabelecimento ainda seja bem principiante, contudo encerra algumas coleções, que, embora incompletas, são já suficientes para dar alguma tintura de história natural, e como estou convencido de que devemos principalmente saber as nossas coisas, propus-me descrever os animais de nossa pátria.

Principio a dar alguns artigos sobre a ornitologia, que de certo são incompletos não só porque, apesar de meus esforços, não exis-

(5) Sacramento Blake, A. V. — *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1883, Vol. 2º, p. 247/8.

tem ainda no Gabinete todas as aves do Brasil, como também porque me falece a instrução precisa, porém o desejo de ser útil deve-me merecer desculpa.

Talvez minhas descrições apresentem algumas diferenças daquelas que se acham nos autores, mas posso afirmar que são todas feitas tendo o objeto presente, e que só descrevo o que vejo, e por isso não dou ainda uma relação completa de todas as aves do Brasil.

A classificação seguida é a de Cuvier, como se acha na segunda edição do Reino animal".

A promessa não foi cumprida desde que não mais voltaria ao assunto.

Em 1842, decorridos sete anos de seu retorno de Paris, com 33 anos incompletos, ingressa na atividade política, elegendo-se deputado à Assembléia Provincial da Bahia. Observe-se que a família Ferreira França detinha posição de mando nas hostes liberais do Estado. Assim, na terceira legislatura federal (1834/1837), além do pai, tomaram assento na Câmara os filhos Cornélio e Ernesto. O último representou a Bahia ainda nas legislaturas de 1843/1844 (quinta, a partir do segundo semestre de 1843) e de 1845/47 (sexta)(6).

Eduardo Ferreira França foi deputado estadual na quarta (1842), quinta e sexta (1843/1847) legislaturas. Nessa qualidade participou da elaboração de dois documentos: parecer sobre as águas minerais de Itapicuru (1843) e relatório sobre a situação do sistema penitenciário da Província (1847).

Elege-se deputado federal à sétima legislatura (1848/49), que só se reúne na primeira sessão (3 de maio/5 de outubro de 1848), desde que dissolvida a 19 de fevereiro de 1849. Na oitava legislatura (1850/1852), Eduardo Ferreira França assume o mandato na Câmara Federal, a partir de junho de 1851, em decorrência da nomeação do Visconde de São Lourenço, para o Senado, e no impedimento de Luís Antônio Barbosa de Almeida. Na nona legislatura (1853/56) substitui Zacarias de Góis e Vasconcelos, na sessão de 1854. Finalmente, é eleito para a décima legislatura (1857/1860), não chegando entretanto a tomar posse (7).

Na fase política, além da atividade parlamentar e docente, interessou-se por questões de saúde pública, a que dedicou dois ensaios. Assinale-se que, os estudos efetivados para a elaboração do segundo — *Influência das emanações pútridas animais sobre o homem* (1859) — levaram-no a pronunciar-se, nas sessões de 11

(6) Cf. levantamento realizado pelo Barão de Javari, em 1889, reeditado pelo Arquivo Nacional (*Organizações e Programas Ministeriais, Regime Parlamentar no Império*) 2ª ed., Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1962): "Deputados da Assembléia Geral Legislativa, 1826-1889" (p. 277 a 401).

(7) Barão de Javari, obra citada.

e 12 de agosto de 1851, da Câmara dos Deputados, a respeito da localização dos cemitérios na cidade do Rio de Janeiro (8). Maior interesse para a análise da evolução de suas idéias tem o primeiro ensaio, editado no mesmo ano mas reunindo textos divulgados no periódico bahiano *O Mosaico*, dos anos de 1845/46. Intitula-se *Influência dos pântanos sobre o homem* (1850).

Em seguida à breve introdução, o livro contém os seguintes tópicos: Dos pântanos e da causa de sua ação (p. 2/11); Das circunstâncias que modificam a ação dos pântanos (p. 11/17); Ação sobre o físico e o moral (p. 17/26); Extinção e sacrificação dos pântanos (p. 26/29); e, Regras higiênicas (p. 29/32).

Seus objetivos são apresentados nos termos adiante transcritos: "Em nosso país existe uma tão grande quantidade desses focos perenes de emanações nocivas que, ainda no recinto de nossas cidades, tornam-se causa muito ativa de enfermidades; e por essa razão é de suma utilidade mostrar quanto são perigosos, propor os meios de extingui-los e, enquanto isto não se consegue, indicar alguns conselhos àquelas pessoas que estão sob sua influência, a fim de que sejam minorados seus perniciosos efeitos. Neste intuito, desejando contribuir com nosso fraco contingente para o bem-estar de nossos compatriotas, coligimos tudo quanto se acha escrito em diversos autores, muitas vezes nos apropriamos de suas expressões, e damos hoje o resultado de nossas leituras, animados somente pelo ardor do bem, e esperamos que as autoridades, procedendo às necessárias pesquisas, e com o indispensável conhecimento das localidades, empregarão os recursos mais consentâneos, e farão desaparecer essas fontes de insalubridade" (9).

O pequeno opúsculo contém uma afirmativa apta a evidenciar a persistência da influência naturalista, recebida durante os estudos na França. Ei-la:

"O homem é nesses lugares de um caráter triste, melancólico, apático, por isso gosta da solidão, da indolência e cuida pouco em seu destino; é ignorante e supersticioso, e portanto timorato, miserável, pouco industrioso e rotineiro; de uma insensibilidade moral, maior talvez, do que a insensibilidade física e, por isso, trata a família com indiferença e mesmo com brutalidade. Pouco capaz de paixões violentas, comete crimes com premeditação, perfídia, e todos aqueles que pertencem às almas fracas e covardes. Nestes lugares se nota muita devassidão e libertinagem, muitos abortos e infanticídios e muito pouca fé conjugal' (10).

(8) Ferreira França, Mário, estudo citado, p. 2689 a 2706.
(9) *Influência dos pântanos sobre o homem*, ed. citada, p. 1/2.
(10) Obra citada, p. 21.

Dessa forma o ensaio considerado tem o mesmo sentido da influência que os alimentos e as bebidas exerceriam sobre a moral dos homens, defendida em 1834. Nos anos subseqüentes, a acepção do caráter determinante das circunstâncias físicas seria ampliada para incluir elementos desfavoráveis do meio ambiente.

Como se vê, a experiência no magistério e a própria atividade política como deputado à Assembléia da província, não parecem tê-lo levado ao reexame das concepções que nutria desde a juventude. É como homem maduro, ultrapassados os quarenta anos, depois do exercício da representação parlamentar, no plano federal, que se dispõe a fazê-lo. A vinculação entre os dois fatos nada tem de fortuita.

A julgar por alguns dos pronunciamentos de Eduardo Ferreira França no Parlamento Federal, vê-se que foi incumbido de tarefas importantes como representante da facção liberal, o que se explica, de um lado, pela posição de destaque que a Bahia representava no conjunto das províncias; e de outro, pela tradição dos Ferreira França naquele movimento. Os méritos pessoais do jovem político devem também ter desempenhado o seu papel.

Falando em nome dos liberais, na sessão legislativa de 1854, a propósito da reforma judiciária, Eduardo Ferreira França define a agremiação liberal como depositária do elemento popular enquanto a conservadora seria a guardiã do princípio da autoridade. O Gabinete dito da Conciliação, no poder, sob a chefia de Honório Hermeto Carneiro Leão, segundo o parlamentar bahiano, ao invés de cumprir o programa apresentado no plano dos princípios limitara-o aos homens. A respeito da conciliação de princípios assim se manifesta:

"Quando se fala em Conciliação, disse eu comigo: pode ser que eu seja também conciliador, porque embora alguns dos nobres ministros pertençam ou pertencessem ao partido que queria com toda a força o poder da autoridade, via, também, ao lado desses ministros, outros que comigo lutaram nas mesmas fileiras. Dizia eu, pois, que contendo o Ministério atual homens que sempre pertenceram ao partido da autoridade, mais outros que comigo pelejaram a favor do partido popular, deveria haver uma conciliação, porque cada um cederia alguma coisa de suas opiniões, o que sempre seria vantajoso ao lado liberal, porque o princípio da autoridade havia tudo invadido, e assim se formaria um terceiro partido, que refreando os impulsos da autoridade e corrigindo os abusos por esta praticados, iria aproximando a época em que os preceitos da constituição fossem realizados; e de outro lado o partido popular, mais esperançoso pelo futuro do país, cederia algum tanto de suas justas pretensões, e assim se poderiam conciliar as opiniões, e se chegaria a um acordo

que traria, sem dúvida, grandes vantagens, e os ânimos se acalmariam" ([11]).

Esse entretanto não seria o entendimento da questão, ao que exclama: "Mas, em verdade, tenho perdido a esperança que tal aconteça, porque, perdoem-me os nobres ministros, a Conciliação tem-se constituído unicamente em chamar-se para os cargos públicos a membros do partido da oposição; mas, quanto aos princípios, não tenho visto até aqui reforma nenhuma".

Parecia-lhe, desde 1848, que a divisão fundamental entre os partidos consistia na participação "que deve ter o elemento democrático na formação das leis auxiliares ou próprias, para que a Constituição seja uma realidade". Ao que acrescenta: "Um partido político tem querido restringir, com leis que tem promulgado, o elemento popular da Constituição; este elemento está muito bem definido na Constituição: é a base de todos os elementos do Estado, e tem sido proclamado por toda a Europa" ([12]).

A Constituição fora concebida segundo preceitos liberais. Para torná-la realidade era imprescindível assegurar a legitimidade da representação, porquanto, "se todos os partidos se devem guiar por princípios, se todos os partidos devem ter por fim o que for mais útil ao país, parece-me que todas as opiniões devem ser convenientemente representadas" (Discurso de 12/7/1854). Além disto, "em toda sociedade organizada dois elementos se acham em presença: o povo e o Governo, a liberdade e o poder, o elemento democrático e o elemento da autoridade'. As constituições, entende "não foram feitas em favor do poder; as constituições são sempre feitas em favor dos povos". No mesmo pronunciamento, de 26/8/1851, acrescenta:

"A liberdade é sempre que precisa de garantias, o poder é sempre forte contra os direitos individuais; e a nossa Constituição reconhece tanto esta verdade que ela toda não é senão o desenvolvimento desse princípio; o seu fim é garantir os direitos do cidadão; e para isto dividiu o poder, porque a nossa Constituição liberal viu que o perigo para a liberdade estava no poder único concentrado".

Do que se indicou parece suficientemente explicitada a maneira como Eduardo Ferreira França entendia a missão do Partido Liberal. O eixo e o cerne do problema reside na liberdade da pessoa humana. Como a fundamenta o parlamentar bahiano? Recorreria aos princípios naturalísticos aprendidos na França e defendidos nos textos anteriormente referidos?

Eis como se manifesta no citado discurso de 1851: "Os direitos do homem, sr. presidente, são tão inatos como as suas faculdades. A Constituição do Brasil, liberal como é, reconheceu que esses

---

(11) *Anais da Câmara dos Deputados*, sessão de 12/7/1854. *Apud*, Ferreira França, Mário, ensaio cit., p. 2713.
(12) Sessão de 25/3/1848. Loc. cit., p. 2685.

direitos eram anteriores, pré-existentes, a qualquer pacto fundamental; que esses direitos devem ser respeitados e protegidos na pessoa a quem Deus os uniu indissoluvelmente, e por isso ela o que oferece são garantias para esse direito".

Dessa forma, foi a atividade política — mais precisamente, a representação federal — que levou Eduardo Ferreira França, a esbarrar com o problema da liberdade humana e, por essa via, a rever as concepções aprendidas em seu pátria espiritual. Essa tarefa seria o escopo de seu último livro: *Investigações de Psicologia* (1854).

Eleito, segundo se indicou, mais uma vez, para representar a Bahia na Legislatura Federal que se iniciava em 1857, Eduardo Ferreira França não chegou a exercer o mandato, por ter falecido nesse mesmo ano. Na *Memória Histórica* da Faculdade, do ano seguinte, assim Antônio José Alves registra o fato:

"No dia 11 de março de 1857 o dr. Eduardo França, digno e estimado professor desta escola tendo resolvido, por conselho de seus médicos e amigos, empreender uma viagem à Europa, a ver se encontrava aquele alívio, que debalde procurava nos recursos, que havia empregado, faleceu em caminho de uma afecção do tubo digestivo, que lhe havia minado a saúde e a vida.

A notícia de sua morte contristou esta cidade, onde era o dr. Eduardo França amado como um dos melhores filhos, prezado como um dos melhores amigos.

A Faculdade cobriu-se de luto por sua morte; porque sua inteligência brilhante, seu caráter conspícuo e sua ilustração reconhecida, lhe havia conquistado a estima, o respeito e a amizade de todos.

O dr. Eduardo deixou na escola e no país as mais vivas saudades e a mais cordial lembrança de suas preciosas qualidades" ([13]).

2. *O problema da liberdade em Maine de Biran*

O empirismo encerra um paradoxo a respeito do qual nem sempre se medita com a necessária profundidade. Trata-se do imperativo a que chega de voltar-se para a interioridade e constituí-la. Esse processo pode ser ilustrado através da análise da evolução do sensualismo francês, interessando sobremaneira à plena compreensão do curso seguido pela vertente psicológica do ecletismo brasileiro, em geral ([14]), e por Eduardo Ferreira França, em particular.

---

(13) Alves, Antônio José — *Memória Histórica dos acontecimentos mais notáveis ocorridos na Faculdade de Medicina da Bahia*, Bahia, Tipografia Camilo de Lellis Masson & Cia., 1858, p. 23.

(14) Ver, a propósito, Paim, Antonio *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, Cap. II, São Paulo Paulo, Ed. Grijalbo/Universidade de São Paulo, 1967, p. 51/121.

Na França, incumbiria a Condillac (1715/1780) a tarefa de radicalizar a hipótese lockeana. Sustenta que a alma é puramente passiva desde que preserva como uma única qualidade, a capacidade de sentir. O caráter diversificado dos agentes exteriores explicariam as diferenças existentes entre os fatos interiores, reduzindo-se as operações da alma aos hábitos adquiridos. Assim, o fenômeno da *atenção* resultaria da ação, sobre os sentidos, de um único objeto. Da atenção, por simples desdobramento, sai a *comparação;* da comparação, o *juízo;* do juízo, todo o resto. O *desejo* decorre da reprodução da sensação na ausência do objeto. O homem, em suas mãos, transforma-se numa simples máquina.

No projeto baconiano, em cuja raiz acha-se a ciência moderna, tratava-se de identificar os procedimentos aptos a assegurar o indispensável rigor à observação e, por essa via, garantir a indução validade equiparável à dedução. Buscava-se um saber de universalidade incontestável, capaz de opor-se ao monumento escolástico que se tentava demolir. A identificação desse projeto com o que veio a denominar-se *metodologia* e a descoberta efetivada por Galileu ([15]), das características de que se deveriam revestir as observações, se abriu o caminho à constituição de uma nova física, criou a necessidade de teorizar-se a respeito do conhecimento. A hipótese empirista, que se configura plenamente na obra de Locke, ao radicalizar-se com Hume ou Condillac, reduzindo o processo às impressões e sua associação através do hábito — negando ao espírito qualquer contribuição — chega a resultados diametralmente opostos aos preconizados por Bacon. Algo de tão aleatório como o hábito está longe de fundar a validade universal de qualquer espécie de saber. A par disto, o processo de aprofundamento das teses empiristas coincide com o reconhecimento da universalidade da nova ciência, a física de Newton. No caso particular de Hume, o que se achava em germe, em sua obra, era o conceito de um determinismo de tipo probabilístico. Na segunda metade do Século XVIII, entretanto, não era esse o caráter que se atribuía à ciência newtoniana. Dessa forma, o primeiro impasse ante o qual se encontrava o empirismo radical consistia na impossibilidade de explicar a validade do novo saber da natureza. Kant, que se propõe precisamente a resolver esse problema, assim o entende: "O célebre Locke, ... porque

(15) Kant avalia essa descoberta nos seguintes termos: "Quando Galileu fez rolar suas esferas sobre um plano inclinado com um grau de aceleração devido ao peso determinado segundo sua vontade ..., esta foi uma revelação luminosa para todos os físicos. Compreenderam que a razão não quer senão o que produz ela mesma segundo seus próprios planos, que ela deve precedê-los de princípios determinados por seus juízos, seguindo leis imutáveis, que ela deve obrigar a natureza a responder as suas questões e não se deixar conduzir, por assim dizer, pela coleira; pois, de outro modo, feitas ao acaso e sem qualquer plano traçado com antecedencia, nossas observações não se ligariam a uma lei necessária, coisa que a razão exige e de que carece". (*Crítica da Razão Pura*, trad. francesa de Temosaygnes e B. Pacaud, Paris, PUF, 2ª ed., 1950, p. 17.)

encontrara, na experiência, conceitos puros do entendimento, derivá-os também da experiência: procedeu entretanto com *tamanha inconseqüência* que pretende chegar, por essa via, a conhecimentos que ultrapassam todos os limites da experiência. David Hume reconheceu que, para ter o direito de fazê-lo, era necessário que esses conceitos tivessem sua origem "a priori'. Mas, como não pôde explicar como seria possível que o entendimento pudesse pensar conceitos que, não se achando ligados em si no entendimento como estavam necessariamente ligados no objeto e como não lhe vinha ao espírito que o entendimento era, talvez, por tais conceitos mesmos, o criador da experiência que lhe fornece seus objetos, viu-se obrigado a derivá-los da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva que resulta de uma associação repetida na experiência e que se chega falsamente a tomar por objetiva, isto é, do *hábito*); mas mostra-se em seguida bastante *conseqüente* ao declarar impossível ultrapassar, com conceitos dessa espécie e com os princípios aos quais dá nascimento, os limites da experiência. Mas a derivação *empírica*, a que ambos recorrem, não se pode conciliar com a realidade dos conhecimentos científicos "a priori" que possuímos, a *matemática pura* e a *física geral* e, por conseguinte, é contraditado pelos fatos." ([16])

Também a liberdade humana era relegada à orfandade nos marcos do empirismo. A circunstância de que Locke haja sido, ainda, teórico do liberalismo político e artífice do governo representativo, explica-se pelo fato de que a teologia protestante livrara-o do imperativo de ater-se a um sistema, coerente em seu todo, a par de que engendrara uma nova ética, em consonância com a solução encontrada para o problema teodicéico e as questões relacionadas ao significado do mundo e da vida, bem como para a tensão entre o indivíduo e o código moral ([17]). O empirismo francês, que estava mais próximo de uma atitude laica — embora o seu grande mestre, Condillac, renegasse o materialismo e se tenha mantido espiritualista — não podia renunciar ao sistema nem abdicar de defrontar-se com o problema da liberdade humana, suscitado, entre outras coisas, pelo liberalismo político a que se aferravam seus porta-vozes. Eis o *leitmotiv* da meditação dos chamados ideólogos, que iriam escolher o caminho da investigação da interioridade.

Segundo Brehier, pode-se afirmar, legitimamente, que a ideologia consiste no movimento filosófico nascido da obra de Condillac. Sua idade de ouro começa em 1785, com a criação do Instituto, cuja escola superior é a Academia de Ciências Morais e Políticas. Seus partidários iriam aderir com entusiasmo ao golpe de Estado desfechado por Napoleão (18 Brumário do Ano VIII — 9 de novembro de 1799). Dentre eles muitos seriam nomeados senadores e

---

(16) *Crítica da razão pura*, ed. cit., p. 150.
(17) Cf. Weber, Max *A Ética Protestante e o espírito do capitalismo* — São Paulo, Livraria Pioneira, Ed. 1967.

tribunos. Os ideólogos eram, entretanto, fiéis ao liberalismo político, razão pela qual acabariam rompendo com Napoleão. Disso resulta o fechamento da Academia, em 1803. A Universidade Imperial seria fundada sob a égide dos românticos e tradicionalistas. Na oposição, os ideólogos revelam-se conspiradores ativos, a ponto de que Napoleão afirmaria, em 1812: "Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutileza as causas primeiras, quer fundar sobre sua base a legislação dos povos ao invés de adaptar as leis ao conhecimento do coração do homem e às lições da história (18).

Considera-se que a ideologia não tenha chegado a gerar grandes pensadores. Contudo, repercute em diversos países. Nos Estados Unidos, Jefferson (1743/1826), terceiro presidente da República, nutria grande entusiasmo pelos ideólogos e traduziu, ele mesmo, livros de Tracy. Sua influência no Brasil foi estudada por Miguel Reale (19).

Destacam-se, entre os representantes dessa corrente, Cabanis, Holbach, Helvécio e Destutt de Tracy. As idéias do último são as que mais de perto dizem respeito à presente análise.

Destutt de Tracy (1754/1836) tem como obra principal os *Elementos de Ideologia,* integrada por diversos tratados (Ideologia; Gramática geral; Lógica e Tratado da Vontade). Escreveu, em 1806, um comentário ao *Espírito das Leis* de Montesquieu, só publicado na França depois da queda de Napoleão.

A *ideologia* consiste no estudo das faculdades humanas. Para Tracy, não só as sensações constituem o elemento primitivo, atribuindo idêntica característica ao juízo, ao desejo e à recordação. Mantém à sensação como único ponto de partida. Mas reconhece que esta só nos revela o nosso próprio estado. As relações, que não se inferem desse elemento isolado, requer a interveniência de outras faculdades. Admite quatro modos irredutíveis de sensibilidade: querer, julgar, sentir e recordar. Por essa via vai tentar resolver alguns dos impasses gerados pelo empirismo radical de Condillac. Na prática, ao reducionismo de seu predecessor, vai opor a observação imediata e concreta.

Importa assinalar que Destutt de Tracy recorre ao que se denominava de motilidade ou força motriz, que se evidencia quando a vontade intervém para mover o próprio corpo ou um de seus membros, a fim de resolver o problema tão difícil na meditação de Con-

---

(18) *Apud* Brehier, *Histoire de la philosophie,* trad. espanhola, Buenos Aires, Ed. Sudamerica, 4ª ed., 1956, Vol. III, p. 248.

(19) "Avelar Brotero ou a ideologia sob as Arcadas" in *Horizontes do Direito e da História,* São Paulo, Ed. Saraiva, 1956, p. 195-224.

dillac que é o da percepção externa, isto é, a maneira pela qual chega o seu homem-máquina a distinguir-se das próprias sensações que constituem sua vida interior e a evitar o solipsismo.

A esse respeito escreve Henri Gouhier:

"Condillac fez da sensação uma modificação do espírito; ela é pois puramente subjetiva. Como sair das modificações do espírito? Que modificação poderia transformar o subjetivo em objetivo? Condillac não encontrou a resposta desde logo; ao reeditar o *Tratado das Sensações*, atribui o privilégio de *desubjetivar* a modificação do espírito ao tocar móvel na percepção da solidez. Mas, observa Destutt de Tracy, porque esta última percepção seria objetiva? Se a estátua permanece imóvel, pode-se beliscá-la, picá-la, colocar sobre uma parte de seu corpo um objeto que a pressione: as sensações correspondentes serão perfeitamente simples e subjetivas como o odor de rosa. É a motilidade e não o tocar, que no tocar móvel, provoca o juízo de exterioridade. A motilidade é pois uma espécie de sexto sentido, distinto e independente dos outros, sem órgão próprio; pode misturar suas impressões às diversas sensações e, assim, conferir-lhes objetividade" [20]. Destutt de Tracy, entretanto, não saberia retirar dessa hipótese todas as conseqüências que nela enxergaria o fundador do *positivismo espiritualista*.

De modo sumário, tal é a problemática com que se defronta Maine de Biran (1766/1824). Sem querer resumir o conjunto de sua meditação, tortuosa e complexa, que tanta influência iria exercer em seus contemporâneos e em todo o pensamento francês do Século XIX, imprescindível se torna acompanhar a maneira pela qual, partindo de pressupostos empiristas radicais — tendo como meta eliminar o inatismo da própria consciência, que supunha tivesse sido preservado no empirismo precedente — chega a fundar a liberdade e, portanto, à plena exaltação do espírito. O tema acha-se presente a toda a obra de Biran, segundo se pode ver dos textos reeditados recentemente [21]. Contudo, suponho que represente uma formulação amadurecida o *Ensaio sobre os fundamentos da Psicologia* (1812), que se tomará por base [22].

Para Maine de Biran trata-se, em primeiro lugar, de distinguir os fatos primitivos do senso íntimo que devem servir de fundamento à ciência dos primeiros princípios. Assim, escreve: "Tudo

(20) Introdução às *Oeuvres Choisies*, da Maine de Biran, Paris, Aubier, reimp. 1966, p. 30.

(21) *Memoire sur la décomposition de la pensée*, em 2 vols., introdução de Pierre Tisserand, PUF, 1952; *Journal*, edição integral anotada por Henri Gouhier, em 3 vols., Nenchatel, Suíça, Ed. Baconniere, 1957; *De l'Aperception Immedia.e*, texto crítico com introdução de J. Echeverria, Paris, Vrin, 1963; *L'Effort* (textos escolhidos), Paris, PUF, 1966; e *De L'existence* (textos inéditos, ed. crítica de Henri Gouhier), Paris, Vrin, 1966.

(22) Figura, juntamente com outros ensaios, em *Oeuvres Choisies*, Introdução de Henri Gouhier, ed. cit.

o que existe para nós, tudo que podemos perceber externamente, sentir em nós mesmos, conceber em nossas idéias, não nos é dado senão a título de fato" (Ed. cit. pág. 77). Entende ainda que um fato nada representa se não é conhecido, se não há um sujeito individual permanente que conhece. Dessa forma, a condição do fato é o sentimento da existência individual que em psicologia denomina-se consciência.

A sensação simples (Condillac) não é ainda um fato. A estátua enquanto odor de rosa não existe para ela mesma. Não há fundamento interior para o verbo ou cópula *eu sou*. A experiência ensina que todos os homens, sem carecer de qualquer metafísica profunda, distinguem o seu próprio eu do que se acha fora de si mesmo. Essa distinção é essencial ao exercício do ato que se denomina conhecer. "O fato primitivo não é a sensação mas a *idéia* da sensação que somente tem lugar quando a impressão sensível concorre com a individualidade pessoal do eu" (pág. 81).

O reconhecimento da distinção em apreço como condição do conhecimento não explica, por si mesmo, possa a consciência de si representar um fato primitivo. O eu não se pode conhecer senão em relação a qualquer impressão que o modifica e não por uma experiência privilegiada do absoluto. O que tem lugar na verdade é uma *tensão bipolar (dualidade primitiva)*, e não a evidência do caráter primitivo do fato que se deseja destacar. Donde a necessidade de aprofundamento da análise.

As sensações de que se tem noção provindo do interior de nosso organismo não apresentam nenhum caráter privilegiado em relação às sensações externas. O problema tampouco pode ser resolvido pela via da admissão de uma substância absoluta que recebe de Deus as idéias no momento de sua criação, no plano da pura passividade (característica que é aliás comum ao empirismo, assinala, e não apenas ao inatismo).

A solução de Biran será formulada nos seguintes termos: "Encontramos atualmente em nosso espírito a idéia da substância; mas não é difícil provar que esta noção relativa é uma dedução bastante distanciada dos fatos primitivos. Encontramos também, profundamente arraigada em nós, a noção de causa ou de força; mas anterior à noção acha-se o sentimento imediato da força, e este sentimento não é outra coisa senão o de nossa existência mesma de que a atividade é inseparável. Pois não podemos nos conhecer como pessoas individuais sem nos sentir causas relativas a certos efeitos ou movimentos produzidos no corpo orgânico. A causa ou força atualmente aplicada a mover os corpos é uma força ativa a que chamamos *vontade*. Mas a existência da força não é um fato para mim senão enquanto se exerce, e ela não se exerce senão enquanto pode se aplicar a um termo resistente ou inerte. A força não é pois

determinada ou atualizada senão em relação a seu termo de aplicação, do mesmo modo que este não é determinado como resistente ou inerte senão em relação à força atual que o move, ou tende a imprimir-lhe movimento. Ao fato desta tendência é que denominamos *esforço* ou *ação voluntária* ou *volição*, e digo que este esforço é o verdadeiro fato primitivo do senso íntimo. Só ele reúne todos os caracteres e preenche todas as condições analisadas precedentemente" (p. 87).

A descoberta de Maine de Biran preenche efetivamente todas as exigências da observação introspectiva, que chegara a adquirir situação privilegiada na evolução da hipótese empirista. Além disto, foi trabalhada pelo seu autor de forma exaustiva, com tal rigor que nem se dera o direito de publicar o conjunto das análises que chegou a efetivar, o que somente teria lugar depois de sua morte. Assim, uma investigação que se considerava, à época, realizada segundo cânones científicos, chegara a fundar a liberdade da pessoa humana. É natural que provocasse entusiasmo sem limites e desse origem a uma corrente importantíssima no pensamento francês, batizada de *positivismo espiritualista*. Representante destacado desse movimento, Bergson assim se manifestaria acerca de Maine de Biran:

"Nos começos do século, a França teve um grande metafísico, o maior que produziu depois de Descartes e Malebranche: Maine de Biran. Pouco notada no momento em que aparece, a doutrina de Maine de Biran exerceu uma influência crescente: pode-se perguntar se o caminho que o filósofo abriu não é aquele pelo qual a metafísica deverá marchar definitivamente. Em oposição a Kant (e não é por acaso que foi chamado o *Kant francês*), Maine de Biran, julgou que o espírito humano era capaz, ao menos sôbre um ponto, de alcançar o absoluto e fazê-lo objeto de suas especulações. Ele mostrou que o conhecimento que temos de nós mesmos, no sentimento do esforço, é um conhecimento privilegiado, que ultrapassa o puro *fenômeno* e que atinge a realidade em si — esta realidade que Kant declarava inacessível às nossas especulações. Em suma, ele concebeu a idéia de uma metafísica que se elevaria cada vez mais alto no sentido do espírito em geral, à medida que a consciência mais fundo penetrasse na vida interior. Ponto de vista genial, do qual tirou as conseqüências sem deixar-se levar por jogos dialéticos, sem construir sistema" [23].

É certo que Maine de Biran, a exemplo de Kant, procurou conciliar a evidência de que o conhecimento começa com a experiência, sem que por isto possa dela ser integralmente derivado, porquanto pressupõe e exige a interveniência do espírito. A tenta-

(23) *La science française*, Paris, Larousse, 1915, p. 15/16, *Apud*, Gouhier, ed. cit., p. 22/23.

tiva de explicar essa interveniência do espírito pela via psicológica — que o filósofo de Koenigsberg tratou de evitar — empreendida por Maine de Biran, revelou-se entretanto de enorme fragilidade, além de que envolve a crença na possibilidade daquilo que Kant denominou de metafísica dogmática. Em mãos de Victor Cousin, a fragilidade transformar-se-ia em gratuidade. Reconhecê-lo não implica ignorar o grande significado que a meditação de Biran chegou a adqurir para o grupo de pensadores brasileiros que, a exemplo de Eduardo Ferreira França, tinha pela frente o problema magno de conceber um sistema, harmônico em seu todo, no qual o liberalismo político encontrasse seu lugar adequado. São palavras do médico bahiano:

"Imbuído nas idéias da escola, chamada sensualista, entusiasta de Destutt de Tracy, a ponto tal que só procurava conhecer e estudar as obras dos sábios a que ele dava preferência, tornei-me um discípulo do materialismo, e estava convencido de que nada havia além da matéria, e que o espírito era uma simples função de um órgão. Li e reli por muitas vezes as obras do filósofo célebre, que me serviu de mestre; só sentia prazer em ler obras cuja doutrina se assemelhava à sua, e as outras me desgostavam e pouca atenção me mereciam. Tendo, porém, de abandonar esses estudos para me entregar àquele que tinha por fim dar-me a profissão de médico, deixando de ler os filósofos, não deixei de pensar sobre o objeto de que se ocupavam. Materialista, encontrava em mim um vazio, andava inquieto, aflito até; comecei então a refletir, e minhas reflexões me fizeram duvidar de muitas coisas que tinha como verdades demonstradas, e pouco a pouco fui conhecendo que não éramos só matéria, mas que éramos principalmente uma coisa muito diferente dela. Procurava nas minhas reflexões examinar o que era eu na realidade, observava que muitos fenômenos não eram explicáveis pela única existência da matéria; e assim progressivamente fui examinando as minhas opiniões, até que passados alguns anos, e tornando ao estudo dos filósofos, fui lendo aqueles que ao princípio me haviam desgostado e encontrei um prazer indefinível; e o profundo Maine de Biran contribuiu especialmente para esclarecer a minha inteligência.

Todavia não posso deixar de reconhecer que ao distinto filósofo, que me serviu de mestre, sou devedor de muito, porque, conquanto siga uma doutrina que hoje não adoto, ninguém mais do que ele é dotado de um rigor lógico tal, que o impele às últimas conseqüências de princípios muitas vezes admitidos sem muita razão; foi ele sobre todos o que me ensinou a raciocinar e me proporcionou os meios de duvidar até de sua própria doutrina" [24].

---

(24) *Investigações de Psicologia*, Bahia, Tipografia de E. Pedroza, 1854, p. VI/VII.

3. *As Investigações de Psicologia*

O propósito essencial das *Investigações de Psicologia* consiste em evidenciar que, sem a menor violação dos princípios da observação rigorosa, desenvolvidos pela ciência moderna a partir de Bacon, podem ser identificadas àquelas atividades aptas a refutar o empirismo extremado e a comprovar a existência do espírito. Assim, o espiritualismo resultaria do conseqüente aprofundamento da perspectiva naturalista e não de seu abandono. No entendimento do autor, o livro contém reflexões sobre a *psicologia experimental*, sendo propósito seu — que não chegou a concretizar — dedicar outro ensaio ao que chama de *psicologia racional*. Em decorrência de semelhantes objetivos, a exposição seguirá o estilo científico, sobretudo no que respeita à mobilização de experimentos e observações.

Os grandes temas do livro são, na ordem da exposição: 1º) apresentação do que se poderia denominar de *teoria neuro-fisiológica da percepção*; 2º) o estudo dos instintos e, 3º) a análise da vontade. Na verdade, os instintos representam uma espécie de substrato a partir do qual se formam as faculdades intelectuais, assim denominadas a percepção de si mesmo e dos estímulos externos, o aparelho sensível, a consciência e a razão. A vontade é o elemento catalizador do diversos poderes de que é dotado o homem, cabendo-lhe a função de constituí-lo como pessoa. Vê-se que o autor preocupa-se em enfatizar o caráter unitário desse conjunto de aspectos. Contudo, o empenho de tudo classificar, da forma a mais pormenorizada — louvando-se, aliás, na opinião de Royer-Collard, segundo a qual "é menos perigoso separar fenômenos, que se assemelham, do que confundir fenômenos de natureza diversa", e tomando por lema que a multiplicação das classes "é menos perigosa do que sua demasiada restrição, porque a sua multiplicação é um sinal de que os fenômenos foram melhor aquilatados, e sua demasiada restrição prova que muitos de seus elementos foram desprezados e desconsiderados" — não deixa de causar ao leitor a impressão de fragmentar-se a pessoa humana na multiplicidade descrita.

Incumbe, entretanto, fazer-lhe justiça. Assim, ao estudar as faculdades assinala que se trata de classificá-las segundo o método que se tem adotado nas ciências naturais. Adverte desde logo que "as classificações são obra do espírito humano; na natureza só há indivíduos, não classes". E mais: as faculdades são "modos de s exercer o espírito; não são unidades que dividam o espírito, são unidades lógicas, unidades artificiais. É o mesmo ser que sente, que conhece, que quer, que obra. As faculdades são poderes que tem a alma; estes poderes são a própra alma operando, deste ou daquele modo. O espírito é sempre um...".

A Eduardo Ferreira França parecerá imprescindível retomar o tema das sensações com a maior amplitude, mobilizando todas as observações registradas pelos fisiologistas em seu tempo. A questão absorve, na prática, quase a totalidade do Tomo Primeiro de seu livro. Esse imperativo, tudo leva a crer, decorreria sobretudo da exigência de fidelidade ao naturalismo originário, do mesmo modo que à formação médica. Maine de Biran, segundo se indicou, tomava como ponto de partida aquilo que denomina de *dualidade básica,* isto é, a distinção entre objeto percebido e sujeito que percebe. Considerava mesmo a impossibilidade de "negar essa distinção que todos os homens fazem, sem ter necessidade de uma metafísica profunda nem de grandes esforços de reflexão"([25]). Eduardo Ferreira França, por sua vez, quer dar-lhe fundamentos fisiológicos e preservar a continuidade biológica, destacando o papel dos institutos.

Assinale-se que Sílvio Romero, sem se dar conta de que o empirismo de Condillac engendrava o grave problema teórico de distinguir a sensação externa, do corpo de quem a percebe, supõe que semelhante exigência decorreria da hipótese espiritualista. Assim, ao analisar as *Investigações de Psicologia,* de Eduardo Ferreira França, escreve:

"Apreciemos o seu trabalho no ponto em que o escritor se quer mostrar um pouco original, no capítulo em que trata da locabilidade. Para ele é esta uma faculdade pela qual conhecemo o nosso próprio corpo. O filósofo reduz o homem a uma alma recôndita, remota, a tal ponto distinta do corpo que este correria o risco de confundir-se com um outro corpo qualquer, se aquela não tivesse uma faculdade especial que o vem salvar de um completo esquecimento. É o requinte da espiritualidade!...

Os psicólogos exibem, às vezes, argumentos verdadeiramente irrisórios. Dizem, por exemplo, que nós distinguimo-nos de nosso próprio corpo, porque cada um de nós diz: *meu corpo,* e não se confunde, pois, com ele!...

Este fato, vulgaríssimo, é um resultado do hábito que, igualmente, nos permite dizer no mesmo rigor: *minha opinião, minha idéia, meu pensamento, minha alma...* É uma ingenuidade lançar mão de recursos tão ínfimos"([26]).

O empirismo radical de Condillac, ao reduzir a interioridade de seu homem-estátua ao odor de rosa ou a qualquer outra sensação proveniente do exterior, é que suscitou a dificuldade de distingui-lo da fonte da sensação. Tampouco se pode dizer que o conceito de

---

(25) "Ensaio sobre os fundamentos da psicologia", in *Oeuvres Choisies,* ed. cit., p. 80.

(26) *A Filosofia no Brasil,* Porto Alegre, Tip. da Deutsche Zeitung, 1878, p. 17 *(Obra filosófica,* Introdução e seleção de Luís Washington Vita, Rio, José Olímpio, Ed. da Universidade de São Paulo, 1969, p. 18/19).

alma, na obra de Eduardo Ferreira França, tivesse algo a ver com a caricatura que dele fez Sílvio Romero. Finalmente, recorrer ao hábito para explicar um evento sobre o qual se vai erigir toda uma edificação filosófica equivale a dar-lhe os mais frágeis fundamentos.

Para o médico baiano, a percepção da localização externa das sensações repousa na localização interna, "instintiva e primitiva", que nos dá o conhecimento "vago e indeterminado" do nosso próprio corpo. Sem essa base não haveria a interveniência da vontade, que configura de modo acabado aquele conhecimento. Assim, deseja estabelecer uma inquirição com pressupostos científicos a partir mesmo daquilo que Biran tomara como um simples dado. Do mesmo modo, o trânsito para a moralidade não se dará com a ignorância dessa base instintiva e biológica. Por essa forma, vai estabelecer a necessária continuidade entre o objeto das *Investigações de Psicologia* e as pesquisas anteriores.

Em seguida à análise do fenômeno da localização, Eduardo Ferreira França estabelece como ponto de partida do processo perceptivo o que denomina de *sentimento fundamental*, espécie de estado de humor resultante do conjunto de impressões sensitivas internas. Escreve: "De ordinário, estas impressões espontâneas ou vitais ficam estranhas à consciência, e, quando se manifestam a ela, é quase sempre obscuramente. Às vezes, porém, manifestam-se com clareza, ou quando são muito intensas, ou quando as impressões dos objetos exteriores não as ofuscam.

Todas essas sensações internas, de que temos consciência, e que se mostram distintas, como a sensação da fome, da sede, de respirar, etc., são oriundas de impressões imediatas ou vitais: todas as dores, que sofremos, são muitas vezes seus resultados" (p. 103).

O denominado *sentimento fundamental* pode deixar a consciência à mercê de estados de espírito que não pode controlar. O fenômeno, que observa em si mesmo, leva-o a afirmar: "... o estado do organismo muito influi sobre o moral. Qual é o homem que não tem observado os efeitos que sente depois de ter tomado café? Qual é o homem que ignora os efeitos de certas bebidas, de certa alimentação? quem é que não sabe que os climas, as doenças, as idades, os sexos, o gênero de vida, etc., trazem mudanças nas disposições do organismo, e daí no moral? Quem não se sente diferente nas diferentes horas do dia, nas diferentes épocas do ano?" (p. 105).

O aprofundamento da perspectiva naturalista não significa, pois, negar os fatos estabelecidos pela via da observação mas apenas denunciar a sua unilateralidade. "Se somos um ser inteligente — escreve — ativo e livre, também somos um ser passivo; se existe em nós uma atividade própria, também existe, para assim dizer, uma atividade passiva; se muitos de nossos atos atestam em nós uma força produtora, que nos é própria, outros atestam que também

somos regidos por leis, que não são as leis de nosso espírito" (loc. cit.).

Na apresentação do papel catalizador da vontade e da base neuro-fisiológica do processo perceptivo, consegue Eduardo Ferreira França ater-se ao que supunha se tratasse de observações rigorosamente científicas. Procura mesmo integrar o momento Condillac, e o faz nos seguintes termos:

"O eu é passivo, mas também é ativo, e não seria passivo se não fosse ativo, e nem ativo se não fosse passivo; não conheceria, não teria consciência se não fosse uma e outra coisa ao mesmo tempo.

Passivo simplesmente não conheceria; e não conhecendo como é que se identificaria com suas modificações? Passivo, a consciência seria nula, e todavia antes de se separar de suas modificações, ele se acha no estado da estátua de Condillac, que se torna em todas as suas sensações, que se identifica com todas elas, que não as distingue, porque não as distingue de si" (Tomo II, pág. 58).

Reconhece não ser fácil conceber este estado que, se não é o de um corpo bruto tampouco é o de verdadeiro conhecimento. Busca entretanto analogias com aquele entre o sono e a vigília; no que tem lugar nos momentos de grande dor ou naquele em que vemos sem saber exatamente o que vemos. A isto acrescenta:

"Este estado é passageiro e pouco freqüente, atualmente, e o espírito quase nunca está sem reagir mais ou menos fortemente sobre suas modificações; as diversas faculdades intelectuais, os instintos e a vontade estão em plena atividade, e então distinguimo-nos perfeitamente de nossas modificações, e do que não é *nós*.

É principalmente pelo exercício da atividade voluntária que estas distinções se fazem com mais precisão e clareza. Mas não se pense que antes de nascer a vontade o *eu* não se conheça, e não conheça suas modificações; não, a vontade, pressupõe estes conhecimentos e, portanto, antes da atividade voluntária o *eu* já se mostrou ativo, mas de uma atividade involuntária.

Em todo o caso é depois dos atos da vontade, que o *eu* se estabelece verdadeiramente distinto de tudo o que não é ele, é então que se distingue bem do *não-eu*, e de suas próprias modificações; depois dos atos da vontade começa uma nova era para o *eu*, tudo se esclarece na consciência" (II, p. 59).

Também na análise do papel do esforço voluntário e das idéias de Maine de Biran — efetivada no último capítulo do Tomo Segundo — é o médico e o observador que se fazem presentes.

Contudo, no trânsito entre esse patamar e aquele em que o ecletismo de Cousin passa às teses propriamente espiritualistas — ingressando na esfera da metafísica dogmática, na terminologia kan-

tiana — Eduardo Ferreira França como que se sente em terreno movediço e desaparece do texto a sensação de segurança que deixa transparcer quando se defronta com os temas antes enunciados.

Embora se deva discutir a possibilidade de fundamentá-las pela via psicológica, as livres criações do espírito não se deixam abalar pelas análises empiristas. Tanto isto é verdade que os próprios sensualistas, graças ao empenho de negá-las, enredaram-se em sucessivas dificuldades.

O reconhecimento do papel do espírito, entretanto, não autoriza inferências espiritualistas. O próprio Maine de Biran nunca se satisfez com os procedimentos a que foi conduzido, segundo se evidencia pela circunstância de haver conservado inédita a quase totalidade de seus textos. Cousin, ao divulgá-los e interpretá-los, deu às idéias do notável pensador francês o tom oratório, na qualificação de Brehier, que haveria de condenar o ecletismo à transitoriedade.

Eduardo Ferreira França aborda o problema no *Livro Quarto* (Tomo Segundo — Capítulos IX a XIX). Afirma que adquirimos outros conhecimentos além dos que nos são dados pela consciência, os órgãos sensoriais ou a ação da vontade. Tais conhecimentos nos seriam dados pela Razão, que também denomina de razão *a priori*, razão intuitiva e percepção do absoluto. "Com efeito, escreve, observamos um fenômeno e logo o referimos a uma causa; vemos um corpo e logo o consideramos ocupando o espaço, como tendo duração, como uma substância dotada de qualidades. Ora: observamos simplesmente o fenômeno, vemos o corpo, conhecemos o fenômeno, conhecemos o corpo; são estes os dados da observação. Mas o conhecimento de que o fenômeno foi produzido por uma causa que não observamos, tem duração e é uma substância, que não vemos, estes conhecimentos não derivam da observação, que nos mostra o fenômeno e o corpo, mas não nos mostra a causa, o espaço, o tempo e a substância" (p. 80).

Esse aspecto da questão é objeto de análise circunstanciada, como é de seu estilo. Dessa tese, entretanto, por simples adição, chega à idéia de Deus e de sua existência. "A idéia de Deus é o fruto do raciocínio, não é uma idéia *a priori*, e por isso precisa de demonstração; não é como a idéia de causa, que não precisa ser demonstrada". Entre a capacidade do espírito de criar — como diríamos contemporaneamente — sínteses ordenadoras do real e esse impulso a sair de tais limites para introduzir uma hipótese da metafísica dogmática — aquela que Kant denominou de *ideal* da Razão Pura — Eduardo Ferreira França introduz o que chama de *faculdade de fé*, isto é "faculdade intelectual de conhecer por meio da observação de outrem o que não conhecemos ou não podemos conhecer diretamente e por nós mesmos"

No âmbito da psicologia que supunha empírica, num período em que ainda não haviam sido aperfeiçoados os procedimentos aptos a medir certa categoria dentre os fenômenos psíquicos e as possibilidades de experimentação se consideravam remotas, o problema da confiança nas observações tinha certa razão de ser. Parece ser isto que o médico baiano tem em vista ao escrever: "Existe portanto em nós uma faculdade, a Fé, pela qual aceitamos os conhecimentos adquiridos pela observação de outrem. Confiamos mais ou menos nesses conhecimentos, conforme o crédito que nos merece quem nô-los transmite, e, firmando-nos nos conhecimentos anteriores, adquiridos diretamente e que, ou não contrariam os que nos são transmitidos, ou os tornam até de tão grande probabilidade que geram a certeza que nasceu no conhecimento por nós mesmos adquiridos" (p. 276). Em que pese a existência de semelhante imperativo, no que se entendia à época por *psicologia empírica*, a questão muda inteiramente de figura quando se trata do conhecimento demonstrativo da existência de Deus. É possível que Eduardo Ferreira França tivesse em vista estabelecer certos suportes psicológicos para a incorporação do que Maine de Biran chamou de *revelação externa*, presente à tradição oral dos grandes Santos e místicos, que viria completar a *revelação interna*, propiciada pela análise do ato voluntário. Biran emitiria, em 1817, a segunte opinião: "O filósofo e o teólogo consideram cada um sob o ponto de vista que lhe é próprio estas duas espécies de revelação e, se estão, como devem, de acordo sobre seu objeto e seu fim comum, nada terão a disputar sobre os meios que Deus pode escolher para revelar ao homem sua existência e sua lei".

Através da mobilização do referido ingrediente psicológico — a "faculdade racional da fé" — o autor das *Investigações de Psicologia* não chega na matéria a resultados mais brilhantes que seu mestre francês, limitando-se, no final de contas, à profissão de fé vazada nos seguintes termos: "Deus quis que o homem, a quem dotou de inteligência e liberdade, não chegasse a conhecê-lo senão usando dessa mesma inteligência e liberdade de que o havia dotado, para que o amor que lhe tivéssemos fosse um amor refletido e livre, fruto de uma razão calma e esclarecida e não o objeto de um instinto ou de um conhecimento necessário, que não dá merecimento nem pode ser recompensado" (p. 280).

Dessa forma, a tese espiritualista deixa a descoberto inúmeros flancos, de que se aproveitariam os críticos dos anos setenta. Essa crítica, entretanto, perdeu de vista o essencial, ao ignorar que o ecletismo marcou o primeiro momento de unidade da consciência nacional nascente, assegurando a necessária fundamentação ao liberalismo político e integrando-o num sistema que se tinha por coerente. No processo de demolição do ecletismo desaparece ainda a idéia deveras fecunda de que existiria continuidade real do pensa-

mento, entendida como exigência profunda do caráter perfectível da criação humana.

* * *

Ao incluir no seu programa de trabalho a reedição das *Investigações de Psicologia*, o Instituto Brasileiro de Filosofia acalenta a esperança de estar contribuindo para a adequada reavaliação desse autêntico momento de gênese da cultura brasileira autônoma. No preparo do texto, limitamo-nos a atualizar a ortografia e a pontuação, incorporando a errata inserida na primeira edição e as corrigendas introduzidas na reimpressão que teve lugar no mesmo ano de 1854. Nesse trabalho de confronto e atualização, contou-se com o esforço dedicado e desinteressado de d. Lisete Palmeira do Nascimento, pelo que deixamos de público nosso agradecimento.

A presente Segunda Edição preserva, indicada entre parentesis, a numeração original.

Rio de Janeiro, março de 1971.

BIBLIOGRAFIA

I. BIBLIOGRAFIA DE EDUARDO FERREIRA FRANÇA

Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme; Thèse presentée et soutenue à la Faculté de Médicine de Paris, le 1er aout 1834, pour obtenir le grade de Docteur en médicine. Paris, Imprimerie de Didot le Jeune, imprimeur de la Faculté de Médicine, 1834, 43 p.

> Segundo Sacramento Blake a tese chegou a ser traduzida e publicada, em 1851, pelo dr. João Ferreira de Bittencourt e Sá. Pesquisa realizada tanto na Biblioteca Nacional como nas bibliotecas da Faculdade de Medicina e do Mosteiro de São Bento e, ainda, na Biblioteca Estadual, em Salvador, permite concluir que não se preservaram exemplares dessa tradução. No caso particular do acervo da Faculdade de Medicina da Bahia, registre-se que se perdeu, em grande parte, de forma irremediável, em decorrência de incêndio ocorrido em 1905. A esse respeito informa o prof. Otávio Torres: "Foi a biblioteca totalmente reduzida a cinzas. Possuía 15 mil volumes, muitas obras de notável valor e raridade, muitas memórias históricas da Faculdade que ainda se achavam inéditas". (Torres, Otávio *Esboço histórico dos acontecimentos mais importantes da vida da Faculdade de Medicina da Bahia* (1808/1946), Salvador, Imprensa Vitória, 1946, p. 50.

Ácido oxálico e princípios imediatos dos vegetais (tese de concurso submetida à Faculdade de Medicina, em 13 de novembro de 1838), Bahia, Tipografia Constitucional, 1838.

Discursos introdutórios ao estudo de química médica (fascículos), Salvador (data ignorada).

As águas minerais de Itapicuru, comarca da mesma província (Parecer da Comissão nomeada em decorrência de lei provincial da Assembléia da Bahia). Em colaboração com dr. Ignácio Moreira do Passo e farmacêutico Manoel Rodrigues da Silva. Salvador, 1843.

"Influência dos pântanos sobre o homem" *O Mosaico*, periódico mensal da Sociedade Instrutiva da Bahia, Salvador II (4) 53:56, outubro, 1845; II (5) 101:104, novembro, 1845; III (1) 163:166, janeiro, 1846.

> Reproduzido no *Arquivo Médico Brasileiro*, gazeta mensal de medicina, cirurgia e ciências acessórias, Rio de Janeiro, Tipografia Imperial, Tomo 2º, 1845/46.

"Ornitologia Brasileira" *O Crepúsculo*, periódico instrutivo e moral da Sociedade Instituto Literário, Salvador, I (9) 133:134, dezembro, 1845; II (19) 97:98, maio, 1846; II (24) 180:181, julho, 1846.

Sistema Penitenciáro. Relatório feito em nome da Comissão encarregada pelo Excelentíssimo Senhor Presidente da Província, de examinar as questões relativas à Casa de Prisão com trabalho, da Bahia. Mandado imprimir pela Assembléia Provincial da Bahia, Bahia, Tipografia de Galdino José Bezerra & Cia., 1847, 147 p.

> Em colaboração com Casimiro de Sena Madureira, Luiz Maria Alves Falcão Muniz Barreto, João Batista dos Anjos, Francisco Primo de Souza Aguiar, João José Barbosa de Oliveira e J. B. Ferrari.

Influência dos pântanos sobre o homem, Bahia, Tipografia Liberal do Século, 1850, 32 p.

Influência das emanações pútridas animais sobre o homem, Bahia, Tipografia Liberal do Século, 1850. 23 p.

Investigações de psicologia, Bahia, Tipografia de E. Pedroza, 1854, Tomo Primeiro, 288 p.; Tomo Segundo, 428 p.

> Existem exemplares em cujo frontespício consta *Reimpresso* na Tipografia de E. Pedroza, 1854 e, em seguida ao prefácio, numa página sem numeração, o seguinte: "Na primeira impressão deste volume, demos aqui a retificação de alguns erros; os quais nesta segunda ficaram destruídos: talvez tenham saído novos; mas devem ser tão insignificantes que não valeria a pena deles nos ocuparmos".

II. Bibliografia sobre Eduardo Ferreira França

Calmon, Pedro *História da Literatura Baiana*, 2ª edição, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1949, p. 122 e segs.

Cruz Costa, João *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1956, p. 98 a 101.

Diniz, Almachio "Eduardo França: o espiritualismo brasileiro", *Bahia Ilustrada*, Salvador II (11) outubro, 1918.

Faria, Antonio Januário de "Apontamentos Biográficos sobre os drs. Malaquias Álvares dos Santos e Eduardo Ferreira França" Discurso Biográfico recitado na Sessão Magna de 3 de maio de 1857 *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia* I (1) 121:126, 1894.

Feder, Ernesto "Elogio do café perante a Sorbone" *DCN — Revista do Departamento do Café*, Rio de Janeiro, setembro, 1943, p. 400-402.

Ferreira França, Mario "Eduardo Ferreira França, médico e parlamentar do Império" (Tese apresentada ao II Congresso Brasileiro de História da Medicina, realizado em Recife, em julho de 1953) *Arquivos Brasileiros de Medicina Naval*, Rio de Janeiro (47/48) 2665: 3057, janeiro/julho, 1953.

Franca S. J., pe. Leonel *Noções de História da Filosofia*, 14ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1955 p. 269-270.

Romero, Sílvio *A Filosofia no Brasil*, Porto Alegre, Tipografia da Deutsche Zeitung, 1878, p. 13-21 (*Obra Filosófica*, introdução e seleção de Luís Washington Vita, Rio de Janeiro, José Olímpio/Ed. da Universidade de São Paulo, 1969, p. 15-22).

Sacramento Blake, Augusto Vitorino Alves *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1883. Vol. II, p. 247-248.

INVESTIGAÇÕES

DE

PSYCHOLOGIA

PELO DOUTOR

Eduardo Ferreira França

PROFESSOR DA FACULDADE DE MEDICINA DA BAHIA, ETC.

TOMO PRIMEIRO.

BAHIA:

REIMPRESSO NA TYP. DE E. PEDROZA.

Rua dos Capitães n. 49.

1854.

À Memória de Meu Pai

O Sr. Dr.

ANTÔNIO FERREIRA FRANÇA

Médico e Filósofo

PREFÁCIO

O que é o homem? Esta pergunta importante tem sido por tantos tão variada e encontradamente respondida, que pareceria ser o homem a coisa a menos conhecida do mundo.

O homem, dizem uns, é uma organização, onde se passam fenômenos que dependem inteiramente do arranjo das moléculas materiais; o homem, dizem outros, é um espírito puro, que acidentalmente está unido à matéria; o homem, dizem estes, é um corpo constituído por certo número de aparelhos, que executam certas funções; o homem, respondem aqueles, é uma inteligência servida por órgãos. Não fica nisto: o homem, replicam outros, é formado de espírito e de matéria. E a divergência não pára; porque na opinião de alguns filósofos este espírito e esta matéria não só são coisas distintas e opostas, mas também incomunicáveis; não há ação alguma do corpo para a alma, nem da alma para o corpo, e se cuidamos que a observação mostra, que por ocasião de modificações no corpo a alma é modificada, e reciprocamente, é isto uma ilusão ou apenas um encontro fortuito e arbitrário, e não pode ser explicado senão pela assistência (p. II) expressa de Deus, que o torna possível. Nem tal coincidência acidental existe, pensa outro filósofo; os fenômenos corpóreos e os espirituais caminham independentes, sem laço algum, como fariam dois relógios, os quais, exatamente regulados um pelo outro, dariam as mesmas horas nos mesmos instantes, posto que sem relação alguma um com o outro.

Para aqueles que admitem entre a alma e o corpo uma influência recíproca as hipóteses são tantas, que seria longo enumerar todas as opiniões e sistemas que os filósofos inventaram e emitiram. E porque não foi possível dar uma explicação desta influência, preferiram alguns admitir que só existe a matéria, não sendo o espírito mais do que uma produção da mesma matéria arranjada por certo modo, e outros, que somente existe o espírito, e que a matéria não é senão uma pura concepção, que não tem existência real fora do espírito.

Eis aí até onde chegou o desejo de querer tudo explicar. De sorte que pelo mesmo embaraço, que sentiam na explicação, preferiram antes ou negar a dualidade do homem ou negar a influên-

cia recíproca dos dois elementos, que o compõem. Outros, finalmente, com mais razão se contentam com os fatos, embora não possam explicar o que está envolvido em grande mistério, e usando da inteligência, que Deus lhes concedeu, se limitam a observar e a tirar as induções legítimas da observação, e firmes neste propósito não podem deixar de reconhecer que o homem é um ser misto, formado de duas substâncias, a alma e o corpo, as quais, bem que diferentes, estão em um comércio continuado e se atuam mutuamente.

O homem é constituído pela alma e pelo corpo. O corpo humano apresenta certa forma, e uma organização particular, onde uma força se exerce para mantê-lo neste estado de agregação, com que resiste à ação de todas as causas de destruição que (p. III) o possam acometer. A vida é esta força que se opõe aos efeitos, que tendem incessantemente a produzir as outras forças, que regem os corpos inorganizados; e posto que o corpo do homem, como matéria, não esteja de todo fora do alcance das leis gerais dos corpos, todavia o princípio vital, que reside nele e o vivifica, atenua, altera e contraria essas leis; porque o corpo do homem, bem que seja material, está sujeito a outras leis imprimidas pela vida.

Os fenômenos que a vida efetua, e que provam a existência de um princípio particular nos seres organizados — e que são de natureza diversa daqueles que patenteiam os corpos inorganizados — não são os únicos que se mostram no homem. O homem oferece outros que indicam, positivamente, que não se limita a ser um corpo organizado e vivo, e que provam, à toda a luz da evidência, que é mais alguma coisa do que a matéria a mais bem organizada e dotada do maior grau de vitalidade.

Há fenômenos que se passam em nós, ou no homem, dos quais não temos consciência alguma, que se passam em nós como se passariam em outro ser; outros existem de que temos consciência, que sabemos que em nós se passam. Destes últimos há alguns em que nos reconhecemos como causadores. Os fenômenos de que não temos consciência, mas que chegamos a conhecer que se produzem em nosso corpo, atribuímos a uma causa que não nos é diretamente conhecida, referimos à força vital, à qual o corpo do homem está sujeito; mas, aqueles em que nos reconhecemos como autores, atribuímos diretamente a uma causa que sentimos obrar dentro de nós, a uma força própria, que nos pertence, e que faz principiar, continuar e suspender esses fenômenos.

Além destes, existem outros fenômenos de que temos consciência e que não sentimos emanar dessa força que nos é própria. Dentre estes alguns há, (p. IV) sobre os quais temos quase sempre um poder efetivo, que podemos fazer parar, ou que podemos fazer reaparecer em virtude de nossa força própria, se bem que se manifestem muitas vezes sem sua intervenção, ela os pode provocar e quase

sempre os dirige; enquanto que outros há, sobre os quais esta força é impotente ou não estão a sua disposição como os primeiros. Donde se segue que esses fenômenos, que percebemos, e que não dependem imediatamente da força que sentimos obrar em nós, se dividem em duas classes: uma, que compreende aqueles sobre os quais podemos e que se tornam muitas vezes efeitos dessa força; outra, que encerra aqueles sobre os quais o nosso poder é muito mais fraco ou nulo. Concluímos que os primeiros reconhecem por causa o mesmo ser, que sentimos muitas vezes como autor, e com o qual identificamos a nossa força própria; e que os segundos, bem que percebidos, não têm a mesma causa, requerem outra que não reside no mesmo ser, que promove os primeiros.

De sorte que, chegamos a conhecer que existem em nós, ou no homem, duas ordens de fenômenos percebidos que exigem causas diferentes, uma, que é o ser onde reside a nossa força própria, e outra, que não é ele. Mas estes fenômenos que percebemos, e que atribuímos a um ser diferente daquele em que reside a nossa força própria, apresentando um caráter que os distingue dos fenômenos não percebidos, não podem ser atribuídos à mesma causa. Existem portanto no homem três origens de fenômenos: uma é o *eu*, é o princípio com que nos identificamos, e as outras não são este *eu;* mas em alguns dos fenômenos, que provêm destas outras origens, o *eu* é participante, porque os percebe, e nos outros não; e portanto as causas destes fenômenos podem deixar de ser a mesma causa; mas certamente pela consciência o não sabemos, e antes por ela somos levados a crê-las diferentes, e tanto (p. V) mais que não é sem muita reflexão, que conhecemos que dos fenômenos percebidos existem uns, que não têm por causa o *eu,* mas outro ser.

Por conseguinte, atribuímos imediatamente a um princípio diferente do *eu* os fenômenos não percebidos; mas não atribuímos tão imediatamente a um princípio diferente do *eu* os fenômenos percebidos. E antes, quase sempre, porque são percebidos, os referimos ao *eu;* e não é senão depois da observação, e da experiência, que julgamos que alguns desses fenômenos percebidos emanam de um ser diferente do *eu,* e que este ser é o mesmo que aquele, onde se passam os fenômenos de que temos consciência.

Não há pois dúvida alguma, que no homem existem dois princípios, dois seres, um que é o *eu,* causador ou participante, e outro que não é o *eu,* que é nosso corpo, onde se efetuam fenômenos de que o *eu* não participa e fenômenos de que o *eu* participa. E se aqueles, que provêm do corpo, e de que não temos consciência, — e sobre os quais é impossível que o *eu* influa diretamente, — são por isso mesmo independentes do *eu,* os fenômenos, cujo autor é o *eu,* e que só se passam no *eu,* são também independentes do corpo; cada uma destas ordens obedece às suas leis especiais. Mas, a par desses fenômenos independentes, há outros, aos quais o *eu* par-

ticipa, posto que não seja o autor, e outros de que ele é autor, e que faz participar ao corpo. São estes últimos fenômenos que provam claramente que, apesar de ser o corpo e o espírito duas substâncias diferentes, entretêm todavia um comércio recíproco.

As profundas reflexões do ilustre Jouffroy mostram que há no homem duas ordens bem distintas de fenômenos, os fisiológicos e os psicológicos; que a separação entre a fisiologia e a psicologia firma-se em uma base sólida. Mas nos deixaram ignorar que, além destas duas ciências, existe outra, (p. VI) que se ocupa dos fenômenos que participam das duas origens e que patenteiam as relações entre o corpo e o espírito, ciência que não escapou ao gênio de Bacon, e que ele chamou *Doutrina ou Ciência da aliança da alma e do corpo*, e foi a esta ciência que Cabanis deu o nome de *Relações do físico e do moral do homem*, bem que não fosse fiel a seu título e desconhecesse a distinção entre o corpo e o espírito, fazendo do espírito uma função de um órgão, e aniquilando o título mesmo de sua obra, que não obstante contém belas observações sobre o homem. O grande Bossuet estava bem compenetrado da existência destas três ciências, que são tratadas separadamente em cada uma das partes da sua insigne obra — *Tratado do conhecimento de Deus e de si mesmo.*

Posto que a fisiologia preste muitos socorros à psicologia, e seja indispensável para o conhecimento dos fenômenos que têm condição orgânica, não é menos positivo que os socorros prestados pela psicologia à fisiologia são de muito maior monta. Estas duas ciências esclarecem-se mutuamente, mas não deixam por isso de ser distintas e hoje não é lícito confundir a psicologia com a fisiologia sem mostrar que se desconhece o que é o homem.

Compenetrado desta verdade foi que esbocei este escrito e ousei ocupar-me de matérias que não são sem dificuldades.

Imbuído nas idéias da escola, chamada sensualista, entusiasta de Destutt de Tracy a ponto tal que só procurava conhecer e estudar as obras dos sábios a que ele dava preferência, tornei-me um discípulo do materialismo e estava convencido que nada havia além da matéria e que o espírito era uma simples função de um órgão. Li e reli por muitas vezes as obras do filósofo célebre que me serviu de mestre; só sentia prazer em ler obras, cuja doutrina se assemelhava a sua e as outras me desgostavam e (p. VII) pouca atenção me mereciam. Tendo, porém, de abandonar esses estudos para me entregar àquele que tinha por fim dar-me a profissão de médico, deixando de ler os filósofos, não deixei de pensar sobre o objeto de que se ocupavam. Materialista, encontrava em mim um vazio, andava inquieto, aflito até, comecei então a refletir e minhas reflexões me fizeram duvidar de muitas coisas que tinha como verdades demonstradas, e pouco a pouco fui conhecendo que não éramos só matéria, mas que éramos principalmente uma coisa muito diferente

dela. Procurava nas minhas reflexões examinar o que eu era na realidade, observava que muitos fenômenos não eram explicáveis pela única existência da matéria; e assim progressivamente fui examinando as minhas opiniões, até que passados alguns anos, e tornando ao estudo dos filósofos, fui lendo aqueles que a princípio me haviam desgostado e encontrei um prazer indefinível, e o profundo Maine de Biran contribuiu especialmente para esclarecer a minha inteligência.

Todavia não posso deixar de reconhecer que ao distinto filósofo, que me serviu de mestre, sou devedor de muito, porque, conquanto siga uma doutrina que hoje não adoto, ninguém mais do que ele é dotado de um rigor lógico tal, que o impele às últimas conseqüências de princípios muitas vezes admitidos sem muita razão; foi ele sobre todos o que me ensinou a raciocinar, e me proporcionou os meios de duvidar até de sua própria doutrina.

Discípulo da escola sensualista apresentei-me na defesa de minha tese no doutoramento em medicina, hoje apresento-me novamente ao público, mas pertencendo a outra escola; e não é sem muito receio, que o faço, porque não desconheço que me falecem cabedais para tratar de matérias tão graves, tanto mais quanto entre nós não é muito fácil nem pouco dispendiosa a aquisição de uma boa (p. VIII) biblioteca. Contudo, o desejo que sempre tenho nutrido de contribuir quanto em mim possa, para que os outros participem do que me parece bom, induziu-me a oferecer-lhes o fruto de algumas vigílias.

Nestas simples considerações sobre alguns pontos de psicologia podem haver, como é natural, algumas faltas pelo que respeita à matéria e, de certo, outras serão sentidas na forma da exposição, apesar de ter procurado escrever com ordem e clareza. Peço portanto desculpa aos leitores, e espero obtê-la ao menos daqueles que, versados na mesma matéria, estão no caso de usar da indulgência, que é partilha do sábio.

Não posso deixar de confessar-me devedor de muitos pensamentos aos autores que estudei, e se sempre não os citei não foi para atribuir-me o bom que lhes pertence, mas por falta de memória; além de que muitas vezes acontece que, sem o menor conhecimento do que outros já escreveram, se nos oferecem os mesmos pensamentos que parecem emprestados sem o serem.

Muito satisfeito ficarei se este pequeno esboço puder ser de alguma utilidade, é tudo quanto anelo; e talvez algum dia esteja mais habilitado para emendar e completar uma obra que considero como um simples ensaio.

Bahia, junho de 1854.

EDUARDO FRANÇA

LIVRO PRIMEIRO — FENÔMENOS DE CONSCIÊNCIA E FACULDADES

CAPÍTULO I — Fenômenos de Consciência

Somos incessantemente modificados em nosso modo de ser e temos conhecimento destas modificações.

Os fenômenos que se passam no *eu*, dentro de nós, são tão diferentes que difícil é enumerá-los todos em um momento.

Ora experimentamos uma sensação, é um cheiro que se manifesta ou um sabor; ora percebemos uma cor, um som; ora sentimos um prazer ou uma dor; ora temos um sentimento de cólera, de amor.

Muitas vezes somos advertidos que uma parte do nosso corpo é tocada por um corpo estranho; outras vezes é um corpo exterior que se apresenta diante de nós.

Temos uma lembrança, formamos um juízo, abstraímos, generalizamos. Tomamos uma deliberação, resolvemo-nos a uma ação.

Uma vezes estes fenômenos se passam em nós sem os querermos, outras vezes os queremos, os provocamos. Não é só isso: além do que conhecemos como existindo em nós, ou no (p. 2) mundo, conhecemos outras coisas que não existem em nós, nem no mundo.

São inúmeros os fatos que se passam em nós e parece impossível que os possamos classificar, que os possamos determinar, porque são tantos e tão diferentes que a própria imaginação recua diante deles.

Mas basta um pouco refletir-se para sabermos que, apesar de seu número e diversidade, podemos chegar a isolá-los e conhecê-los cada um de per si, e afinal classificá-los.

Temos o poder de observar o que se passa dentro de nós, assim como temos o de observar o que se passa no mundo, fora de nós.

Não confundimos estas duas espécies de observação, nem os seus resultados. Toda a gente sabe distinguir um fenômeno externo de um fenômeno interno, ninguém confunde o que acontece no mundo com o que acontece dentro de si.

Verdade é que nem todos têm dado uma atenção firme e seguida ao que se manifesta dentro de si, quando, ao contrário, têm atendido muito ao que se patenteia fora; mas não há homem, por mais ignorante que seja, que não tenha percebido — posto que de passagem — o que se passa dentro de si; e que não seja capaz, logo que é convidado a este exame, de atender a estes fenômenos internos.

Este exame apresenta as suas dificuldades, ou porque não estamos habituados a atender ao que se passa dentro de nós ou porque muitos destes fenômenos são pouco duradouros e alguns até desaparecem desde que os queremos observar. Todavia, com perseverança, chegamos a conhecê-los, como chegamos a conhecer os fatos exteriores, que, apesar de afetarem a todos, poucos são aqueles que os têm bem examinados.

Essas modificações, todos esses modos de ser, que experimentamos em nós, constituem os fenômenos de consciência.

Todos distinguem um fenômeno de consciência de um fenômeno externo, ninguém os confunde. Todos sabem que para conhecer os fenômenos internos não precisam que sua mão toque, que seu olhos veja, que seu ouvido ouça, etc.; todos sabem que, com seus sentidos fechados, no maior silêncio, na maior escuridão, no estado mais completo de quietação, é quando esses fenômenos internos são mais (p. 3) bem percebidos e que para os externos é necessário que os órgãos dos sentidos estejam em ação.

Estes fenômenos externos podem ter existência, sem que tenhamos conhecimento deles, porque muitas vezes não estão ao alcance de nossos sentidos; enquanto que os fenômenos internos, quando existem, são conhecidos, e é precisamente este conhecimento que os constitui de consciência. Por essa razão, os fatos externos são possíveis sem os nossos sentidos, podem existir sem eles; os internos não existem sem nossa consciência, não são independentes dela; quando ela não intervém, não há fato interno.

Aqui, porém, se apresenta uma questão importante. O fato de consciência, ou fato interno, é uma modificação que se passa no *eu* e que não pode ser conhecida pelos sentidos. São somente os fenômenos que se passam no espírito que não podem ser conhecidos pelos sentidos? São somente estes? Os fenômenos que se passam em nosso corpo são, porventura, todos eles conhecidos pelos sentidos? A observação interna é somente aplicada aos fenômenos propriamente de consciência, do *eu*, ou a fenômenos que se passam também no nosso corpo?

Se não confundimos os fenômenos externos, que percebemos por meio dos sentidos, com os fenômenos de consciência, não confundimos estes últimos com certos fenômenos de nosso corpo?

Os fenômenos exteriores não nos são conhecidos senão, porque, por meio dos sentidos, eles dão ocasião a fenômenos de consciência; os fenômenos de nosso corpo não são também conhecidos senão porque dão ocasião a certos fenômenos de consciência, mas neste último caso não intervêm de modo algum os sentidos. E como distingui-los dos fenômenos de consciência, dos fenômenos do *eu*, da alma, do espírito?

Há pois, como pensa Gerdy(1), duas observações, inferiores, a do *eu* e a do nosso corpo, todas duas sem interferência dos sentidos.

E como não são os sentidos empregados nelas, não fazemos (p. 4) de ordinário distinção entre uns e outros fenômenos, e compreendemos no *eu* não só o nosso espírito como nosso corpo; um é o *eu* espiritual, o outro é o *eu* físico, e todos os dois *eus* formam um só *eu*.

Não é somente o vulgo que confunde estes dois *eus*; os filósofos também os confundem sem pensarem, e daí, como teremos ocasião de observar, provêm muitas inadvertências, em que têm eles caído.

Todavia esta não é a opinião de Ad. Garnier(2) que diz que não são somente os filósofos que distinguem a alma do corpo; que os meninos sabem que, pronunciando a palavra *eu*, falam de coisa diferente de seu corpo; o menino conhece este *eu*, inteiramente *distinto do corpo*, bem que muitas vezes não o saiba nomear, e se serve da palavra *eu* antes de servir-se das palavras *espírito* e *alma*.

Já se vê pois que não está de acordo o que diz Garnier com o que escrevi. Prossigamos.

"Propriamente falando, continua Garnier, o *eu* se distingue sempre do corpo, mas algumas vezes, usando de uma figura de linguagem, o menino fala do corpo como se falasse de si mesmo. Por exemplo: *eu cresço, eu estou cansado, eu digiro*. Esta figura vem da união estreita que existe entre o *eu* e o corpo que anima".

Mais adiante diz: "Dou a este corpo o nome de *meu*, porque posso estar em cada uma de suas partes, como sujeito·conhecente... Assim, dos atos que o *eu* se atribui uns lhe pertencem realmente, não existem senão nele; fora dele, não estão em parte alguma; ele não se atribui os outros senão por uma sorte de metáfora."

Por estes últimos trechos vemos agora que na opinião de Garnier atribuímos ao *eu* certos fenômenos do corpo.

Quais são estes fenômenos do corpo que atribuímos ao *eu?* E não faz isto somente o menino, isto faz o ignorante, faz o doutor, e faz até o filósofo. Quais são estes fenômenos? Ninguém diz: *eu sou líquido, eu sou quadrado, eu sou sonoro, eu vibro, eu segrego*

(1) *Physiologie philosophique des sensations et de l'intelligence* — 1846.

(2) *Traité des facultés de l'âme* — 1852.

a bílis, eu circulo, etc. E por que? porque é pela observação exterior que conhecemos estas coisas.

(p. 5) Se se perguntar a um menino, se quando diz *eu me lembro,* se é com a mão ou com outra parte do corpo, ele se porá a rir, sem dúvida, como diz Garnier. E por quê? porque a mão ou outra parte de seu corpo, que cai sob seus sentidos, ele não confunde com o *eu.* Mas perguntai-lhe, se ele se lembra com a cabeça, também rirá? Perguntai-lhe também se sente na mão ou em outra parte do corpo, que responderá? Muitos filósofos o que dirão?

Só distinguimos o *eu* do nosso corpo que cai debaixo dos sentidos externos; todos os fenômenos corpóreos, de que temos consciência, são de ordinário confundidos com os fenômenos do *eu.* E por quê? Não digo que segrego a bílis; porque não tenho consciência desse fenômeno, mas digo que digiro, porque tenho consciência de alguns efeitos do processo da digestão; não digo, todavia, que circulo, mas que meu sangue circula, porque é pelos sentidos exteriores que tenho este conhecimento, e nenhuma consciência tenho desta circulação do sangue.

Para que refira um fenômeno ao *eu* é mister a reunião de duas circunstâncias: 1º, que o fenômeno não possa ser observado por meio dos sentidos; 2º, que ele modifique no seu todo ou em parte a nossa consciência.

Não atribuo ao *eu* nem os fenômenos de meu corpo, de que não tenho consciência, nem aqueles que observo pelos sentidos; os outros são atribuídos ao *eu.* Tudo quanto é de observação interior atribuo ao *eu;* e o profundo Jouffroy não desconheceu uma espécie de observação interior, a do nosso corpo?

Contudo, não ficamos sempre neste estado de confusão; distinguimos finalmente os fenômenos do *eu,* da alma, dos fenômenos do corpo. Como chegamos a esta distinção? Deus nos deu este meio; os fenômenos de consciência consecutivos aos fenômenos de nosso corpo trazem certo caráter, que nos faz advertir que uma parte do nosso corpo é afetada; esta advertência que quase sempre acompanha os fenômenos do corpo, que são conhecidos pela consciência, é a *localização.*

Este caráter é que nos há de servir para distinguir os fenômenos puramente do espírito dos fenômenos com intervenção (p. 6) orgânica. Quando o fenômeno se apresentar com este caráter, saberei que não é uma pura modificação do espírito somente, saberei que meu corpo toma parte nela; mas quando não se apresentar com ele nenhuma distinção é possível, e isto não será de admirar, porque a observação é interior, não há a observação exterior. E teremos oportunidade para nos convencer que o conhecimento do nosso

corpo requer o concurso das duas observações, interior e exterior, e que, antes de seu conhecimento adquirido deste modo, não distinguimos muitos fenômenos que se passam nele dos do espírito. Assim como veremos, também, que não são os únicos fenômenos do corpo que confundimos com os do espírito, que até esta confusão se dá entre fenômenos dos corpos externos e os do espírito.

Traremos exemplos de tudo isto. Contudo, ordinariamente e no estado de desenvolvimento normal, a distinção se faz. É, porém, mais comum, tomar um fenômeno interno por um fenômeno externo, do que o externo pelo interno; é mais comum confundir o fenômeno do nosso corpo com um fenômeno do espírito, do que o fenômeno do espírito com o do nosso corpo; assim como é mais fácil confundir um fenômeno de nosso corpo, observado interiormente, com um fenômeno do espírito, do que confundi-lo com um fenômeno externo.

A falta de distinção, entre os fenômenos de nosso corpo e os do espírito, é tão freqüente, que, como disse, quando falamos do *eu* compreendemos o nosso corpo; só separamos do *eu* aqueles fenômenos de nosso corpo que são percebidos por meio da observação exterior, porque, como saberemos também, o nosso corpo se patenteia à alma em duas relações, ou como outro qualquer corpo estranho, ou como nosso corpo próprio, e os fenômenos de nosso corpo, tomado como próprio, é que se confundem mais facilmente com os puros fenômenos do espírito.

Se estas distinções houvessem sido sempre feitas se teriam evitado muitos enganos, para não dizer erros.

Dito isso, prossigamos no estudo dos fenômenos de consciência. Estes fenômenos são inúmeros; todavia não são tão disparatados todos uns dos outros que não possam sofrer uma classificação, assim como a fazemos nos fenômenos exteriores.

(p. 7) Refletindo sobre o que se passa em nós, chegamos a discriminar cinco ordens de fenômenos de consciência, ou cinco estados do espírito.

1º — Em uns, não há elemento distinto do *eu*, é o *eu* simplesmente modificado; quando sentimos uma dor intensa, ou um prazer vivo, não há senão o *eu* sofrendo, ou o *eu* gozando. Quando de repente muitos objetos se apresentam a nossa vista, e que fechamos logo os olhos, ou que são tão iluminados que nos ofuscam ou produzem um som tal que nos atordoam, ou que nos tocam por tal modo, que nos fazem gritar de dor, o que é que sabemos? o que é que conhecemos? Somente que somos modificados; é o único conhecimento que temos, sentimo-nos outros, e mais nada. Se nos perguntarem o que vimos, o que ouvimos, não sabemos responder.

O que aconteceu aqui foi o que aconteceu à estátua de Condillac[1], ela se identificou com a modificação, tornou-se *cheiro de rosa* e *se tornaria* cheiro de cravo, sabor de laranja, cor vermelha, som agudo, etc. O *eu* não se separou da modificação.

Eis aqui uma ordem de fenômenos internos, caracterizada porque não há elemento distinto do *eu;* porque o *eu* e a modificação formaram um todo indistinto.

Deram a estes fatos o nome de fatos sensitivos ou afetivos, que prefiro chamar *modificativos.*

2º — Em outros somos sem dúvida modificados, mas o *eu* não se confunde com sua modificação, há um elemento distinto do *eu;* o que se passa em nós fica discriminado do *eu,* que se separa de suas modificações, que toma conhecimento delas e as distingue também umas das outras; a modificação se torna um *objeto* para o mesmo *eu;* há reduplicação na consciência; há o *eu* de um lado e sua modificação de outro.

O *eu,* como se exprime Maine de Biran, pode ter consciência das modificações sem se sentir *eu* e pode ter consciência sentindo-se *eu.*

Estes fatos não podem deixar de ser discriminados dos primeiros: são os fatos chamados intelectuais ou *cognoscitivos.*

3º — O *eu* experimenta certas modificações que ele se atribui a si mesmo, nas quais se reconhece autor, produtor; (p. 8) não sente somente que a ação se passa nele, sente também que se passa por ele, que ele é causador. Se o fenômeno existe, com o caráter de uma energia própria, o *eu* se sente modificado e se atribui a modificação: o *eu* é que toma a iniciativa na produção do fenômeno.

Quando o fenômeno se manifesta à consciência, se manifesta com este caráter *sui generis*: é um fenômeno bem diverso dos outros precedentes.

A estes fenômenos se deu o nome de atos da vontade, ou *volições.*

E cumpre não confundir este fenômeno, a volição, com os fenômenos voluntários, os quais distintos do *eu,* são conseqüências das volições; na volição não há fenômeno distinto do *eu,* como força causadora; o *eu* está confundido com a modificação, mas este fenômeno é conhecido pela consciência. O *eu* se apresenta à consciência não só como sujeito, mas como autor, enquanto que nos outros fenômenos só se apresentava como sujeito.

4º — Para que o *eu* se separe de suas modificações, é mister que obre, que seja ativo e efetue a sua atividade: se não obrasse,

(1) *Traité des sensations.*

não patentearia a sua existência, se não obrasse, não se distinguiria de suas modificações.

Como não há cognição, verdadeiro conhecimento, sem *eu* distinto do objeto, é necessário que a atividade se ponha em exercício. Assim pois o conhecimento pressupõe a atividade, mas também a atividade pressupõe o conhecimento, porque ela não seria conhecida sem o poder de conhecê-la; portanto, de um lado, é mister a atividade para que o *eu* se separe de suas modificações, e para haver conhecimento; de outro lado, é preciso conhecer para se conhecer obrando. Logo, a atividade e o conhecimento são contemporâneos.

O conhecimento supõe a atividade, a atividade supõe o conhecimento. Nas volições, nos atos da vontade, há sempre um objeto a que o *eu* se dirige, a ação é prevista, logo deve ter sido antes conhecida; mas para ter sido conhecida o *eu* deve ter obrado antes, donde se segue que o *eu* obra espontaneamente, ou involuntariamente, antes de obrar voluntariamente, que não pode obrar voluntariamente sem ter obrado involuntariamente; portanto, antes da vontade existe outra ativi (p. 9) dade, antes dos atos voluntários há outros atos involuntários: o *eu* para obrar voluntariamente deve saber que pode obrar, portanto, obra primeiro sem a intervenção da vontade.

Há pois fenômenos ou fatos de consciência que não são os fatos modificativos, nem aos fatos cognoscitivos, nem as volições; há uma quarta ordem de fatos de consciência, que são os fatos ativos involuntários. São os fatos ou fenômenos de que temos consciência, quando estamos instigados por um instinto, ou inclinação.

Estes fatos serão mais bem designados para adiante.

Segue-se que o *eu* se sente *eu* antes das volições, antes de praticar atos voluntários, e que para estas volições é necessário que se tenha sentido *eu*, e que se tenha distinguido do objeto, visto como a vontade não se exerce senão depois do exercício das outras faculdades: tudo se faz involuntariamente antes de se fazer voluntariamente.

5º — O *eu* é modificado, o *eu* conhece, o *eu* obra, o *eu* quer: modificação, cognição, ação, volição, tais são as quatro ordens de fenômenos que descobrimos na alma, que se passam na alma.

Mas neste mundo, nesta vida, pelo menos, a alma não está isolada; ela está unida a um corpo; e este corpo a que ela está ligada e os outros corpos de natureza obram sobre ela, e ela sobre eles.

Os corpos externos não obram sobre a alma senão obrando primeiramente sobre o corpo a que está unida; e entre a alma e o corpo que constituem o homem há um comércio que não se interrompe, para assim dizer, ou se interrompe passageiramente; para manter este comércio, esta comunicação recíproca, existe uma orga-

nização apropriada, existem certos órgãos sem os quais a comunicação é interrompida tanto do corpo para a alma como da alma para o corpo; como esta comunicação se faz é o que não sabemos, mas o fato é que ela existe.

Certos fenômenos não se manifestam sem a dupla intervenção direta do organismo e do espírito; estes fenômenos são de uma natureza particular, e portanto supõem propriedades particulares.

Estes fenômenos formam uma quinta classe de fenôme (p. 10) nos, que participam em parte dos caracteres antecedentes, mas que, de outro lado, apresentam diferenças notáveis.

A alma é modificada, mas nem sempre é modificada pela sua própria ação; o *eu* apresenta modificações, cuja causa não é ele, mas é outra coisa, é o corpo próprio ou são os corpos externos. Esta modificação assim produzida no *eu*, pela influência dos corpos, se chama *sensação* ou fato sensitivo.

Também a alma obra, mas não sobre si mesma, obra sobre o corpo, o fenômeno que se produz é um fenômeno ativo, mas que se dirige ao corpo; não é uma ação que se passe na própria alma somente, é uma ação que se transmite ao corpo: a estes fenômenos daremos o nome de *moções* ou fatos de motividade.

Por conseguinte, vemos que nos outros fenômenos não é de mister que a alma saia de si, para que eles se produzam, enquanto que nestes a alma e o corpo obram conjuntamente, e de um modo direto para produzirem o fenômeno: é um fenômeno misto e portanto merece uma classe especial.

Já se vê pois que a consideração da causa é muito importante e ela tem grande alcance em psicologia.

Penso que estão bem circunscritas cinco ordens de fatos de consciência; penso também que não há algum, que não possa ser colocado em uma dessas ordens.

Quais são os elementos indispensáveis para que haja um fenômeno de consciência?

Todo fenômeno, qualquer que ele seja, supõe dois elementos, duas coisas, a modificação e a causa dela: não há fenômeno sem uma mudança, não há mudança sem uma causa. Mas será já o fenômeno de consciência? Não, porque então o fenômeno de consciência seria outro fenômeno qualquer. Para constituir um fenômeno de consciência é necessário um terceiro elemento, e este elemento é o conhecimento. Três, pois, são os elementos nos fenômenos de consciência.

Estes três elementos mostram-se em certa ordem de prioridade na sua percepção pelo *eu*. O conhecimento é o primeiro que se apresenta, porque mesmo quando o *eu* não se tem ainda separado de sua modificação e que o fenômeno se conserva no estado sintético sem elementos discriminados, exis (p. 11) te todavia já um conhe-

cimento, posto que vago e indeterminado. Não há ainda objeto distinto do *eu*, e portanto o *eu* e a sua modificação formam, para assim dizer, um só todo indistinto; mas o *eu* já tem algum conhecimento ou alguma advertência, sem o que o fato não seria de consciência e não poderia existir para ele: seria um fato que se passaria em outrem, mas não no *eu*.

Portanto, se alguma propriedade do *eu* devesse ser considerada em exercício antes de qualquer outra, seria a propriedade de conhecer, e em relação ao *eu* é, sem dúvida alguma, a primeira que se manifesta. Contudo, não poderia haver conhecimento qualquer sem uma modificação. Portanto, a modificação precedeu o conhecimento e, portanto, é mister a propriedade de ser modificado: logo esta precede a de conhecer, mas precede para nós e não para o *eu*.

Poderá o *eu* ser modificado sem ter consciência de sua modificação? Haverá percepções ou modificações não sentidas? Que há destas percepções ou modificações obscuras, confusas, impessoais, vagas, ninguém pode duvidar; mas que se passem no *eu* modificações de que ele não tenha o menor conhecimento, por mais fraco e imperfeito que seja, é do que se pode duvidar e em todo o caso essas modificações assim inapercebidas seriam no *eu*, mas não seriam do *eu*, se pudessem existir não existiriam para o *eu*.

Passemos ao outro elemento dos fenômenos de consciência, a causa do fenômeno; posto que este elemento exista em qualquer fenômeno, no de consciência como nos outros, nem sempre existe para o *eu*, o *eu* se limita a tomar conhecimento sem saber o que ele supõe; é para diante, quando o *eu* se tem separado de suas modificações, tem obrado, que sabe então discriminar este elemento; mas este elemento já existe, como existe a modificação. Os únicos fenômenos em que a causa se pantenteia diretamente, e que não existem sem este conhecimento da causa, e aos quais esta causa dá um caráter próprio, são as volições.

Cinco são por conseguinte as classes de fenômenos de consciência, ou antes de estados da alma, a que referimos tudo quanto se passa no espírito; estas classes se subdividem até chegar aos fenômenos ou fatos particulares; e portanto certificamo-nos que estes podem ser classificados, e deste modo seu estudo se torna mais fácil e possível.

(p. 12) CAPÍTULO II — Faculdades

Todo fenômeno supõe uma propriedade, porque todo fenômeno supõe uma causa. A propriedade não se patenteia senão na manifestação dos fenômenos. O conhecimento do fenômeno é que indica a existência da propriedade.

O fenômeno é que é observável, e não a propriedade. Para se conhecer quais sejam as propriedades de qualquer coisa, não há outro meio do que saber quais sejam os fenômenos que ela apresenta nesta ou naquela circunstância.

Propriedade é pois aquilo que produz fenômenos: tantas são as propriedades, quantos são os fenômenos de natureza diversa.

Não convém confundir o fenômeno com a propriedade; o fenômeno pode deixar de existir, e existir a propriedade, mas esta existência da propriedade não se patenteia senão na produção do fenômeno.

Observemos os fatos, e desta observação é que poderemos concluir a existência e a natureza das propriedades.

Os fenômenos são diversos, o que indica diversidade nas propriedades.

Todos os corpos da natureza são dotados de propriedades, porque todos apresentam fenômenos.

Na matéria organizada manifestam-se certos fenômenos que não são os fenômenos da matéria inorgânica; no animal manifestam-se certos fenômenos que não são os fenômenos do vegetal e no homem manifestam-se certos fenômenos que não são os fenômenos do animal.

Assim o homem é dotado de certas propriedades que lhe são peculiares, posto que possua outras que lhe são comuns com o animal, com o vegetal e até com o mineral.

As propriedades consideradas nos corpos inorgânicos e nos corpos vivos guardam o nome geral de propriedades; mas em respeito aos fenômenos da vida animal e da vida humana tomam antes o nome de faculdades, apesar de que estas denominações tenham variado muito.

(p. 13) O nome de faculdades se dá às diferentes propriedades que os fenômenos sensíveis e espirituais supõem.

Tissot[1] prefere o nome de aptidões; Jouffroy[2] o de capacidade, dando somente o nome de faculdades às propriedades que correspondem aos fenômenos que são conseqüências de nossa vontade, ou às propriedades de que o homem dispõe em virtude de seu poder pessoal.

Daremos o nome de faculdades a todas as propriedades que ocasionam os fenômenos percebidos pela consciência.

Não podemos conhecer as faculdades diretamente pela observação, só as podemos conhecer pelos fenômenos que apresentam.

No homem se passam duas ordens principais de fenômenos: fenômenos que ficam sempre estranhos à consciência e fenômenos

(1) *Anthropologie spéculative genérale* — 1843.
(2) *Melanges philosophiques* — 1838.

que se patenteiam à consciência; os primeiros são os de ordem fisiológica, os segundos são psicológicos. Destes últimos é que nos devemos ocupar; dos primeiros não devem ser trazidos senão aqueles que forem indispensáveis para o conhecimento dos segundos.

Devemos tratar de conhecer quais são as faculdades; estas faculdades não são propriedades que pertençam à matéria mesmo organizada, estas faculdades são propriedades da alma, porque seus fenômenos são percebidos pela consciência, são fenômenos de consciência, e os fenômenos de consciência têm por elemento indispensável o conhecimento e por conseguinte se passam em um ser inteligente, e este ser inteligente é o espírito, é a alma, é o *eu*.

Quais são estas faculdades?

Observemos os fenômenos, e então conheceremos as faculdades. Dividimos todos os fenômenos de consciência em cinco ordens, logo há cinco ordens de faculdades.

Para sabermos das faculdades compreendidas nestas cinco ordens, é necessário procurar saber quais sejam os fenômenos que estas cinco ordens compreendem.

Portanto, devemos ainda estudar os fenômenos, observar quais sejam aqueles que estão encerrados nas cinco ordens (p. 14) que admitimos. É portanto necessário discriminar esses fenômenos, conhecer os que são diferentes da natureza; é necessário conhecer o caráter próprio de cada fenômeno, não tomar um fenômeno por outro e nem um concurso de fenômeno por um só fenômeno.

Depreende-se do que temos dito que, o método que devemos seguir é a observação e indução, é o método seguido nas ciências físicas, é o método de Bacon.

Como posso discriminar os fenômenos de consciência uns dos outros? Qual é o critério que me guiará nesta discriminação? Não haverá algum caráter por meio do qual eu saiba que um fenômeno é simples, e não é o concurso de muitos fenômenos?

O critério que me deve guiar é o mesmo que me guiou para estabelecer as cinco ordens de fenômenos de consciência, é a minha consciência, mas a consciência refletida, a consciência no maior grau de atividade, a consciência voluntária.

Não se pense todavia que é a vontade ou o poder pessoal que dá nascimento às diversas faculdades e lhes dá seu caráter especial. As faculdades existem com seu fim particular independentemente da vontade. Elas nascem, se desenvolvem, se exercitam sem ela; não nos apoderamos de uma de nossas faculdades para a dirigir, senão depois de sabermos que existe; antes de dirigi-la é de mister conhecê-la; portanto, a faculdade nasceu e se exercitou independentemente da vontade.

Os atos próprios de qualquer faculdade também não dependem da vontade; não está em nosso poder sentir ou deixar de sentir,

julgar ou deixar de julgar, recordar-nos ou não, etc... Posso sentir, julgar, recordar-me, posso até certo ponto procurar deixar de sentir de julgar, de recordar-me; mas, neste último caso, é aplicando ou dirigindo minhas faculdades para outro alvo, e portanto não posso suspender, completamente, o exercício das faculdades e somente posso suspendê-lo para certos pontos determinados.

Também não depende de nossa vontade mudar o caráter próprio das faculdades. A vontade não dá o caráter das faculdades, nem sua existência e, posto que as dirija em seu exercício, este exercício é muitas vezes involuntário, e até contrário à vontade.

(p. 15) Com isto não pretendo dizer que a vontade não se apodere das faculdades e que por este meio seu exercício não seja mais regular e não as faça desenvolver. As faculdades são outros tantos instrumentos de que a vontade se serve, mas são instrumentos que ela não cria, e designados a certos fins, acontecendo que às vezes as faculdades resistem à ação da vontade; mas dentro destes limites a energia do poder pessoal sobre as faculdades varia muito.

Quais são as faculdades da alma?

Para que um fenômeno se diga diverso de outro não basta notar-se-lhe a diferença de grau, porque esta dá-se sem diferir da natureza; mas sim é mister que sejam entre si independentes.

"Para estabelecer, diz Ad. Garnier[3], que dois fenômenos devem ser referidos a duas causas diferentes, a física exige uma das duas condições seguintes: ou que estes dois fenômenos sejam independentes um do outro; ou que se eles não se podem separar, se mostrem pelo menos em proporções diferentes."

A primeira condição se aplica inteiramente aos fenômenos de consciência. Com efeito, quando um fenômeno de consciência for independente do outro, nenhuma dúvida há de que este fenômeno está discriminado, é um fenômeno especial; mas quando dois fenômenos não se podem separar, bastará em psicologia que se mostrem em proporções diferentes? Mas se se mostram em proporções diferentes conheço já que são dois fenômenos, que concorrem juntos. E quando são inseparáveis, que um não se possa manifestar sem o outro, poderei admitir que sejam independentes? Não os referirei à mesma faculdade?

Mas, diz Garnier: "O espírito não tem consciência de suas faculdades senão na ocasião em que se exercem e para julgar se elas são distintas umas das outras, deve observar se a ação de uma é independente da ação da outra, ou se pelo menos estas duas ações se manifestam juntamente em graus diferentes; a independência das faculdades não se prova pois senão pela independência dos fenômenos."

(3) Op. cit.

(p. 16) Ora, para saber que duas faculdades obram juntamente em graus diferentes, é de mister discriminar antes as duas faculdades. Como fazê-lo se sempre obram juntamente? Como conhecer a independência dos fenômenos quando se apresentam sempre juntos? Esta independência fica bem determinada, quando um se apresenta sem o outro, então é que, apresentando-se juntamente, sei que são dois fenômenos e não um só.

"Não basta, diz ainda Garnier, que dois fenômenos sejam diferentes para serem independentes um do outro. Suponhamos que tenhamos de examinar estes dois pares de fenômenos: 1º o juízo e o raciocínio; 2º a lembrança das palavras e a lembrança das figuras; se a experiência nos mostra que o raciocínio contém três juízos e que aquele que raciocina julga três vezes, não haverá entre o raciocínio e o juízo senão diferença de grau e deverão ser referidos à mesma causa; se pelo contrário a lembrança das palavras não é sempre acompanhada da lembrança das figuras; se uma não é um grau que seja mister passar para chegar à outra, reconheceremos aqui dois fenômenos inteiramente independentes e os referiremos a duas faculdades diferentes."

Portanto a diferença de grau, de proporção não basta para serem admitidas causas diferentes; o segundo quesito do autor está contraditado por ele mesmo, porque, a ser admitido, o juízo e o raciocínio deveriam ser referidos a duas faculdades.

"A diferença dos fenômenos, continua o autor, não basta pois para que sejam referidos a causas diferentes; sua semelhança não é também uma razão para serem atribuídos à mesma causa, porque fenômenos podem ser semelhantes e independentes um do outro. Assim, a lembrança das palavras e a lembrança das figuras se assemelham pelo ato do espírito e todavia não podem ser referidas a uma só faculdade, a uma só memória, da qual seriam graus diversos ou diferentes modos. O modo é inseparável do sujeito; e de dois graus o mais elevado contém o segundo, como o raciocínio contém o juízo. Ora, a lembrança das palavras e a lembrança das figuras, nenhuma contém a outra, e nenhuma é inseparável da outra. A memória deve ser considerada como um nome geral que se dá a muitas faculdades".

Garnier já havia dito em outro lugar[4]." Para referir dois fenômenos a duas causas diferentes, não bastam que sejam dessemelhantes: o juízo e o raciocínio são dois fenômenos diferentes, e todavia não os atribuímos a duas faculdades diversas; é necessário para isto que estes dois fenômenos sejam separáveis, isto é, independentes um do outro."

(4) Id. *Préface.*

Portanto, o que fica é a independência do fenômeno que possa ser separado de outro. A independência se prova por que vindo juntos podem vir separados em outra ocasião.

Diz ainda o autor que há uma dificuldade a vencer-se, e é de não tomar a semelhança pela identidade de natureza; que os fenômenos da alma são implicados uns nos outros e que basta um momento de distração para se confundir a diferença com a independência, ou a semelhança com a identidade. E a divergência dos filósofos acerca da análise do espírito humano vem desta confusão.

Assim: 1º, verificar a independência recíproca dos fenômenos para descobrir a das causas; 2º, classificar as faculdades segundo os caracteres importantes de semelhança e diferença que podem oferecer; tais são as duas regras do método que convém à determinação das faculdades.

Eis aqui a opinião de Garnier.

(p. 17) Galluppi pensa que o sinal pelo qual se pode conhecer que uma faculdade é distinta de outra, e é uma faculdade elementar, é o seguinte: "Distinguiremos duas faculdades quando nos fizerem perceber objetos diversos, ou quando uma operação puder ficar desagregada da outra. Olharemos como elementar uma faculdade, quando a sua operação não puder ser decomposta, e em conseqüência não puder ser explicada pelo concurso de mais faculdades"(5).

É a mesma opinião menos desenvolvida: distinguir os fenômenos para distinguir as faculdades.

O que é que dizem os frenologistas?

Os frenologistas dizem que, para que uma faculdade seja realmente distinta e primordial convém que reúna as condições seguintes: 1º, existirá em tal espécie e não em outra; (p. 18) 2º, variará nos dois sexos da mesma espécie; 3º, não será proporcional às outras faculdades do mesmo indivíduo; 4º, não se manifestará simultaneamente com as outras faculdades, isto é, aparecerá ou desaparecerá mais cedo ou mais tarde; 5º, poderá obrar ou descansar só; 6º, poderá ser propagada só ou de um modo distinto dos pais aos filhos; 7º, poderá conservar só seu estado de saúde e cair doente(6).

De modo que não há faculdade primitiva comum a todas as espécies; não há faculdade primitiva que deixe de variar nos dois sexos; que seja proporcionar às outras; que se manifeste simultaneamente com outras, etc. Ora, coisas estas que a observação contrária. De certo que o fenômeno que apresentar estes caracte-

(5) *Elementi di Filosofia.*
(6) Spurzheim — *Observations sur la phrénologie.*

res indica realmente a existência de uma faculdade primitiva, mas não se segue que o fenômeno que não os apresentar não seja indício de outras faculdades primitivas. Não poderá o fenômeno se manifestar em todos os animais, em ambos os sexos, em todo o tempo? Deixará por isso de indicar uma faculdade?

De tudo isto concluímos que devemos observar os fenômenos e analisá-los; devemos conhecer todos os seus caracteres, todos os elementos que eles encerram.

Todo o fenômeno, que não apresentar senão um elemento, é um fenômeno simples, indecomponível, que deve ser referido a uma faculdade; o fenômeno que puder ser decomposto em muitos elementos será um fenômeno complexo e será referido a outras tantas faculdades quantos forem os elementos.

É pois o conhecimento dos elementos que devemos possuir; para se conhecerem os elementos é necessário os ter encontrado em uns fenômenos e não os ter encontrado em outros porque, se não se apresentassem isolados, não poderiam ser conhecidos.

Analisem-se os fenômenos que se passam, vejam-se os elementos de que eles se compõem; se estes fenômenos apresentam os mesmos elementos, são diferentes somente no grau; mas se apresentam elementos diversos, são fenômenos de natureza diversa.

(p. 19) O juízo e o raciocínio, diz Garnier que são fenômenos diferentes; mas aqui a diferença é de grau e não de natureza; os elementos são os mesmos; na memória das palavras e na memória das figuras há elementos comuns, mas há elementos diversos; aqui há diferença de natureza de um lado e a mesma natureza de outro.

O juízo e o raciocínio devem ser atribuídos à mesma faculdade, porque não há elementos de natureza diversa; a memória das palavras e a memória das figuras pertencem a uma só faculdade, se atendermos unicamente ao ato do espírito, e a duas faculdades se atendermos ao objeto.

Os elementos são diferentes e reconhecidos como tais quando são independentes um do outro, quando se podem separar uns dos outros, quando se apresentam cada um isoladamente em certas circunstâncias, único meio de serem conhecidos.

Se os elementos se apresentassem sempre juntos e sem poderem ser discriminados não constituiriam senão um só elemento, seriam como um só elemento; a análise é que os separa.

O que são pois estes elementos? São modos de ser do *eu*, são modificações do *eu*, são pois fenômenos de consciência, mas são fenômenos de consciência que não têm sido ainda decompostos e que reputamos simples.

Estes fenômenos simples concorrem juntamente em maior ou menor número e formam os diferentes fenômenos mais ou menos complexos. Este estado de complexidade é o estado primitivo dos

fenômenos de consciência; à medida que a análise e a observação refletida se apoderam desses fenômenos complexos, é que se vão separando esses elementos. De sorte que o número das faculdades deve ir cada vez mais aumentando; e não é um sinal de grande progresso a redução de todas as faculdades a um pequeno número, ou a uma só: isto o que prova é que não se tem bem analisado.

Com efeito, os atos de nosso espírito são tão variados, dependem de tantas circunstâncias, são tantas as causas que os podem fazer variar, que se pode dizer que não há um fenômeno exatamente idêntico a outro, e portanto que o número das faculdades que eles supõem deveria ser imenso.

(p. 20) Todavia não se segue que devamos admitir tantas faculdades quantas forem as variedades dos fenômenos que se manifestam; mas também não se deve restringir o seu número a um ponto tal que se queira por força explicar tudo, até por uma só faculdade, visto como há fenômenos que são tão diferentes de outros, até à primeira vista, que seria absurdo querer atribui-los à mesma faculdade.

Devemos, portanto, no estudo e classificação das faculdades, evitar os dois extremos; não devemos nem confundir as que são inteiramente diferentes, nem também discriminar aquelas que têm toda semelhança entre si.

Estudemos e classifiquemos os fenômenos e só admitamos como faculdades elementares aquelas que se concluírem dos fenômenos simples que tivermos observado.

As forças do nosso espírito têm limites, limites que não podemos fixar *a priori*, mas que são fixados pela natureza. Sigamos na classificação dos fenômenos e das faculdades o método que se tem adotado nas ciências naturais; se nestas ciências se quisesse admitir tantas causas quantas são as variedades dos fenômenos, nada conseguiríamos, o fim mesmo da classificação seria perdido, porque à força de querer discriminar tudo, nada discriminaríamos. Mas também querer atribuir à mesma causa fenômenos inteiramente dessemelhantes é o vício oposto; seria trazer a confusão, e esta classificação deixaria de ser uma classificação e seu fim seria também perdido.

As classificações são obra do espírito humano; na natureza só há indivíduos, coisas individuais, não há classes; portanto a boa classificação é aquela que, sem confundir tudo, discrimina aquilo que é necessário discriminar.

Os caracteres marcados pelos frenologistas servirão muito para nos guiar na pesquisa das faculdades, não devendo nós nunca perder de vista: 1º, que por pertencer a todos os animais e a ambos os sexos, etc. não é uma razão para deixar de ser admitida a faculdade, antes é uma razão de mais; 2º, que se trata do homem, e que pode

haver faculdades que lhe sejam somente especiais, e outras que lhe não pertençam.

Quanto aos dois caracteres dados por Garnier, o único que tem aplicação é a independência dos fenômenos, isto é, a separação dos fenômenos: toda vez que um fenômeno se (p. 21) apresenta solitário, é uma razão para se admitir uma propriedade, mas não nos devemos esquecer que o fenômeno pode ser complexo, e então é necessário separar os seus elementos, e a cada um destes elementos é que corresponde uma faculdade.

Acerca do que diz Garnier dos fenômenos semelhantes, que nem sempre são idênticos, tem razão ele; a identidade exige que o fenômeno tenha os mesmos elementos que o outro; a semelhança não exige tanto, basta que o fenômeno tenha algum elemento comum com o outro. Mas não posso concordar que haja fenômenos diferentes e que sejam compostos dos mesmos elementos; por exemplo: o juízo e o raciocínio que ele cita, dizendo que são fenômenos diferentes estes dois fenômenos, mas que o raciocínio só se compõe de juízos e que, portanto, só difere do juízo no grau. Respondo que o raciocínio é um seguimento de fenômenos e não um só fenômeno; que, se todos os juízos que o constituem, fossem idênticos e se apresentassem simultaneamente, o fenômeno seria o mesmo que o juízo, não seria diferente; e demais que, por ser um raciocínio formado de juízos, estes juízos todos não são idênticos uns aos outros, e que o que constitui um raciocínio é alguma coisa mais do que ser ele uma série de juízos, consiste no encadeamento desses juízos. Portanto, não se pode dizer que um raciocínio, que segundo Garnier, é um fenômeno diferente do juízo, seja o mesmo fenômeno em grau diverso; ou é um fenômeno que se deve atribuir a uma faculdade especial ou é uma série de juízos, e portanto de fenômenos; não é um só fenômeno complexo.

A respeito do que pensa Galluppi diremos que não é sempre o objeto que nos fará admitir uma faculdade, porque o ato do espírito pode ser o mesmo embora o objeto, a que se aplique, seja diferente; olharemos como faculdade elementar aquela que não se poder resolver em outras.

Responderei a Garnier que por não ser a lembrança das palavras sempre acompanhada da lembrança da figura, não se segue que devamos admitir duas faculdades elementares diferentes; o ato do espírito, como ele confessa, é o mesmo; o objeto é que varia, e portanto é a mesma faculdade que está em exercício, e estas duas memórias são variedades da mesma faculdade. E, se fossemos admitir tantas faculdades quan (p. 22) tos são os objetos, então seu número seria infinito e haveria uma quantidade prodigiosa de faculdades, hoje compreendidas na memória no juízo, etc. etc. Não querendo por aqui dizer que não se notem com particularidade aquelas

variedades que são mais salientes, mas sempre como variedades e não como faculdades primordiais.

As faculdades são propriedades do espírito, é pelos atos ou fenômenos do espírito que elas devem ser estabelecidas e não pelos objetos a que se aplicam, porque os objetos são considerados separados do espírito, podem até ser existências exterior; o ato do espírito, porém, apoderando-se destes objetos, é o mesmo, é idêntico; e somente quando o ato não puder ser discriminado, então a classificação seguirá o objeto.

Às cinco ordens de fenômenos que estabelecemos, devem corresponder cinco classes de faculdades; cumpre então, conhecidos os fenômenos elementares compreendidos em cada classe, discriminar também as faculdades elementares.

Estes estados do *eu* foram distribuídos em cinco ordens: 1º) fatos afetivos ou modificativos; 2º) fatos intelectuais ou cognoscitivos; 3º) atos da vontade ou volições; 4º) atos involuntários ou instintivos; 5º) fatos mistos: sensações e moções.

Dentre estes fenômenos dão-se uns em que há ação do *eu*, em que o *eu* é causador, como nas volições, nos atos institutivos e nas moções; outros em que não há ação do *eu*, ou pelo menos o fim da faculdade não é obrar; assim acontece nos fatos afetivos, intelectuais e nas sensações.

Não é esta uma distinção frívola, nem infundada; todo mundo sabe o que é obrar, o que é fazer uma ação; todo mundo distingue otimamente obrar de conhecer, de sofrer, de ser impressionado. Todo mundo sabe o que é ser ativo e não ser ativo.

Há ocasiões em que somos impelidos a obrar, há outras ocasiões em que não sentimos impulso algum para obrar. Somos impelidos a obrar ou por nossa vontade ou sem ela, e muitas vezes apesar dela; logo, além da vontade há outras forças que nos provocam a sermos ativos, a mudar de estado, de situação, há pois, como disse, ações involuntárias, isto é, (p. 23) ações provocadas por outras forças diferentes da vontade.

As ações que praticamos, voluntárias ou involuntárias, ou são com interferência do nosso corpo, ou sem ela; provocamos, por exemplo, a memória, o juízo, a ação é toda espiritual, o corpo não toma parte alguma nela; outras vezes é sobre nosso corpo que obramos. Em outras ocasiões a faculdade é posta em exercício, ou o corpo se agita, não pela vontade, mas por outra causa.

Quais são estas causas que põem certas faculdades em exercício, assim como o nosso corpo, e que diferem da vontade? São faculdades especiais da alma, são faculdades que se patenteiam à consciência por fenômenos particulares.

Os diferentes estados da alma se podem reduzir a dois estados mais gerais: o estado modificativo e o estado ativo; o estado

em que a alma recebe a modificação e o estado em que ela a promove; o estado em que ela é meramente paciente e aquele em que ela é agente. Estes dois estados nunca se acham isolados, sempre a alma é paciente e agente, mas às vezes mais paciente que agente, e outras vezes mais agente que paciente.

1º) Na primeira ordem de fenômenos não há elemento distinto do *eu*, há o *eu* simplesmente modificado. O *eu* pode ser diversamente modificado, mas o caráter fundamental dêstes fenômenos é a modificação; nesses fenômenos não podendo o *eu* distinguir-se de suas modificações, nem a estas uma das outras, existe simplesmente um *eu* suscetível de ser modificado, e que é modificado. A esta primeira ordem corresponde uma só faculdade, a de ser modificado.

A esta faculdade se deu o nome de sensibilidade e de afetividade; preferimos o nome de modificabilidade pelas razões que em seu lugar mencionaremos.

Todos estes fenômenos indicam uma só faculdade? Ou por que podemos ser modificados diversamente deveremos admitir tantas faculdades quantos forem os modos de sermos modificados?

Somos sem dúvida modificados e modificados de diferentes modos. Não se pode conceber um fenômeno sem modificação; a faculdade de sermos modificados está implicada no exercício de todas as outras faculdades; as modificações então (p. 24) experimentadas são diferentes, mas não é destas que tratamos, porque são fenômenos de outra ordem. Nos fatos cognoscitivos, nas volições, nas ações, somos sem dúvida modificados, mas pode não haver nada de tudo isto e sermos ainda modificados.

É destas últimas modificações que me ocupo agora; o espírito é muitas vezes modificado, tem apenas consciência de uma modificação, de uma mudança no seu modo de ser.

Este estado pode consistir em prazer ou dor, ou até existir sem afecção alguma de prazer ou dor. A alma tem a propriedade de ser modificada assim: é um estado em que o *eu* sente sem sentir-se *eu*.

Estes estados de simples modificações se apresentam raras vezes, porque raras vezes o *eu* se acha confundido com sua modificação; pode se dizer que sempre se distingue, que os estados são sempre cognoscitivos. Algumas vezes, porém, estes estados se apresentam, achamo-nos tristes ou alegres sem mais nada, temos dor ou prazer sem mais coisa alguma; somos em certas paralisias modificados, sentimo-nos outros e nem sabemos definir o nosso estado.

Nestes estados não há fato de cognição, nem volição, nem ação; são estados que diferem de todos os outros porque não há objeto distinto do *eu*: existe simplesmente o *eu* modificado.

Estes modos de ser se podem tornar objetos para o *eu*, mas então outras faculdades já se acham em exercício, então é o *eu*

conhecendo os estados ou os fenômenos, em que ele se acha como que identificado com sua modificação. Então é que podemos distinguir um estado modificativo de outro; mas atendendo somente a este estado modificativo, o único elemento preponderante do fenômeno é a modificação.

Quando nos achamos nestes estados, ou que são eles os que mais preponderam, nada por assim dizer conhecemos, senão que somos modificados.

Deveremos estabelecer tantas faculdades quantos forem os modos de sermos modificados?

Os estados modificativos se trocam facilmente uns nos outros: um prazer não pode ser muito prolongado sem passar para o estado de indiferença ou de dor; a dor não perdura (p. 25) muito tempo sem passar para o estado de indiferença: de sorte que é a mesma faculdade que se mostra de um modo ou de outro sem mudar o estado geral do *eu*.

A modificação é unicamente o que experimentamos: sua essência consiste em ser sentida; não há diferença entre a modificação e o *eu* que a sofre.

Estes fenômenos são bem caracterizados e bem distintos dos outros, e posto que a consciência possa descobrir neles diferenças o fundo comum fica sempre o mesmo e este fundo comum é a modificação, elemento este do fenômeno que sobressai e que o qualifica.

Por essas razões admitimos somente uma faculdade e notaremos simplesmente as fases, as circunstâncias que a acompanham, como produzindo outras tantas variedades da mesma faculdade; admitimos somente uma faculdade, porque o ato do espírito não varia.

2º) As volições ou fenômenos da vontade têm, como dissemos, um caráter especial, manifestam-se sempre do mesmo modo, não distinguimos neles diferença alguma; o objeto a que se aplica é diverso, porém o ato do espírito é sempre o mesmo, sempre idêntico.

Se os fenômenos são os mesmos, eles supõem uma só faculdade, e é precisamente esta faculdade que se identifica mais como o *eu*, porque no seu exercício e no seu exercício só, é que o *eu* toma iniciativa; as outras faculdades entram em exercício em virtude de uma causa que lhes é estranha, mas só a vontade se exerce em virtude de uma energia própria.

Como a modificabilidade, a vontade é simplesmente subjetiva, nos seus atos não há objeto distinto do *eu*, o *eu* se identifica com o fenômeno, mas difere da modificação por que já existe um *eu* distinguido, um *eu* ativo e não simplesmente paciente, e sempre há um objeto a que se dirige o ato do *eu*, e anteriormente conhecido, e que está presente ao *eu* antes da produção de fenômeno da vontade, enquanto que nos atos da modificabilidade não existe objeto algum.

A vontade é uma faculdade que não admite divisões nem fases; os seus fenômenos são sempre os mesmos, somente o que varia são os objetos conhecidos e sobre os quais se aplica.

(p. 26) *3º*) Nos fenômenos cognoscitivos há sempre um elemento distinto do *eu*; o *eu* já não se confunde mais com suas modificações; há sempre um objeto separado do *eu* e do qual o *eu* toma conhecimento.

O *eu*, portanto, é dotado da faculdade de conhecer; mas ora conhece uma coisa, ora conhece outra; e, como o fim é o conhecimento dos objetos, estes representam nos fenômenos um papel muito importante. Os elementos que se devem considerar nestes fenômenos não se circunscrevem, como no exercício das faculdades antecedentes, aos atos do espírito, os objetos devem ser tidos muito em conta.

Assim não se deve deixar de subdividir esta faculdade de conhecer, porque, bem que o resultado seja sempre um conhecimento, este conhecimento é muito diferente conforme o objeto conhecido; de sorte que nestes fenômenos se deve atender não só ao ato do espírito, como ao objeto que o solicita.

A subdivisão da faculdade de conhecer se deve fazer de dois modos, ou atendendo-se ao objeto, ou atendendo-se ao próprio ato do espírito; quando conheço, conheço alguma coisa, e esta coisa varia; tenho tantos conhecimentos quantos são os objetos conhecidos. Entretanto, se fôssemos admitir tantas faculdades de conhecer quantos são os objetos de conhecimento, seu número seria infinito.

Refletindo, porém, no que se passa no nosso espírito, não tardamos em observar que, apesar da diversidade dos objetos, há fenômenos que se assemelham por algum elemento capital, e nos quais o ato do espírito é idêntico, posto que os objetos variem.

Por exemplo, em muitos destes fenômenos temos a convicção de que existe alguma coisa fora do espírito, bem que esta coisa não se manifeste sempre a mesma, ou se apresente ao espírito com caracteres que variem; o elemento principal do fenômeno é o conhecimento que tomamos. Em outros fenômenos somos levados a atribuir uma coisa a outra, bem que estas coisas não sejam as mesmas; aqui o elemento principal do fenômeno é esta atribuição ou afirmação. Em outros, temos o sentimento do passado, o elemento principal do fenômeno é esta referência ao passado, posto que o objeto varie.

(p. 27) Assim, em lugar de atendermos aos objetos, atendemos a estes elementos, a certos caracteres que se apresentam no fenômeno, e que existem embora não existam os mesmos objetos, ou que deixam de existir, existindo o mesmo objeto; são pois elementos que nada têm com o objeto e somente com a faculdade ou com o espírito; são os atos do espírito.

Pois bem, as faculdades podem ser classificadas conforme estes atos — e é geralmente a classificação que se segue — por que os

atos não variam tanto como os objetos, posto que sejam em maior número do que pensam muitos.

Não se segue, porém, que não subdividamos ainda estas faculdades pelos objetos, quando virmos que a diferença no objeto traz a especialidade na operação, e estabeleceremos variedades quando se mostrar alguma particularidade conforme o objeto, ou existir esta variedade sem outra.

Na classificação das faculdades de conhecer se atende ao objeto e ao ato do espírito. Veremos para diante quais são estas faculdades.

Estas faculdades são outros tantos modos de se exercer o espírito, não são entidades que dividam o espírito, são unidades lógicas, unidades artificiais. É o mesmo ser que sente, que conhece, que quer, que obra. As faculdades são poderes que têm a alma; estes poderes são a própria alma operando deste ou daquele modo. O espírito é sempre *um*, mas não faz sempre a mesma coisa, e distinguimos tantas faculdades ou poderes quantos são os seus atos diversos de natureza.

Portanto, só devemos admitir como faculdades aquelas que se podem exercer independentemente uma das outras, e nesta independência devemos atender ao ato, principalmente, e, subsidiariamente, ao objeto.

4º) A faculdade ou faculdades que supõem os fatos da quarta ordem serão classificadas conforme os atos ou conforme o objeto?

Dissemos que, antes das ações voluntárias, havia ações involuntárias; que a alma era ativa antes das volições e, portanto, a alma é dotada de certas faculdades ativas diferentes da vontade.

(p. 28) Estes fenômenos da quarta ordem são de ordinário acompanhados, precedidos ou seguidos de agrado ou desagrado, porém este agrado ou desagrado não os constitui; além deste agrado ou desagrado — que pode existir sem esses fenômenos — há instigação a obrar, há provocação à ação.

Se nestes fenômenos o fim é impelir a alma a certas ações, estas, bem que dirigidas a certos alvos, diferem todavia das volições, porque nestas o objeto é antes conhecido e naquelas nem sempre o é; e só depois de obrarem é que o espírito toma conhecimento do objeto, a que se dirigiu a ação.

Ora, como nestes fenômenos o espírito não se acha modificado do mesmo modo e as ações variam, devem eles ser atribuídos a outras tantas causas ou faculdades, tanto mais quanto o mesmo gênero de ações não é encontrado em todos os animais, em ambos os sexos e na mesma proporção em todos os homens. É sobre estas faculdades que se podem aplicar com mais vantagem as condições enumeradas pelos frenologistas.

Não constituem, pois, uma só faculdade, mas muitas faculdades que ocasionam os fenômenos que chamamos de atividade involuntária.

Não são todavia estas faculdades que exercem as ações a que instigam. Estas ações são exercitadas por outras faculdades e, neste ponto, têm ainda grande analogia com a vontade. Como estas ações se dirigem a certos objetos, variam conforme o objeto — e como é na ausência ou presença do objeto que mais se desenvolve a afecção dolorosa ou agradável — é ao objeto principalmente a que devemos atender, tanto mais quando o estado de dor ou prazer — que as precede, acompanha ou segue — faz com que seus caracteres próprios sejam pouco discriminados e se tornem dificilmente objeto de conhecimento.

Devem pois estas faculdades ser classificadas conforme o objeto a que se dedicam, não acontecendo como nos atos cognoscitivos que são bem distintos entre si.

Os fenômenos destas faculdades são impulsos que se dedicam a adquirir ou a repelir certos objetos. E como por si só estas faculdades não podem chegar a esse fim, porque (p. 29) nem sequer tomam conhecimento dos objetos, elas necessitam da intervenção das faculdades intelectuais.

Estas faculdades obram antes de qualquer conhecimento e obram cegamente; o conhecimento de seu objeto é dado pelas faculdades de conhecer.

Acontece muitas vezes que estamos agitados, incomodados, que vamos de um para outro lugar, que procuramos conhecer a causa desses ímpetos que sentimos, e a ignoramos; há uma necessidade que devemos satisfazer, não a conhecemos ou não sabemos como satisfazê-la; finalmente, por acaso, o objeto se apresenta, então o ímpeto cresce, a faculdade toma toda a sua energia, e se é a necessidade satisfeita o incômodo ou desagrado se convertem em prazer, ficamos tranqüilos e conhecemos então o objeto a que se dirigia a faculdade.

Por conseguinte estas faculdades devem ser classificadas conforme os objetos.

5º) Observamos que, pela comunicação que há entre o espírito e o corpo, produzem-se fenômenos a que dei o nome de mistos; não porque em uns deles a alma não seja paciente — como quando é modificada por si própria — e nos outros não seja agente, como quando obra sobre si mesma; mas lhes dei este nome porque, embora seja em um caso paciente, esta modificação que sofre lhe vem de outro ser. Dei este nome de mistos a estes fenômenos em atenção somente a causa da modificação da alma. Do mesmo modo, quando ela obra sobre o corpo, também foi em atenção ao ser modificado que empreguei o nome de misto; o ser modificado aqui não sendo a própria alma, mas outro ser, o corpo.

Estes fenômenos em que intervêm simultânea e diretamente a alma e o corpo têm, como notaremos, um caráter próprio; o *eu* não

confunde ordinariamente os fenômenos que se passam dentro de si sem intervenção do corpo com os que se manifestam pelo concurso direto de ambos os elementos que constituem o homem.

Quando somos modificados com intervenção do corpo, temos ciência disto, não pensamos que só a alma é modificada ou que somente o fenômeno depende de sua única interfe (p. 30) rência, sabemos que o fenômeno depende também de nosso corpo.

Igualmente sabemos quando a alma obra sobre nosso corpo; o fenômeno, que então se apresenta, não se confunde com as volições e com os atos das faculdades ativas.

Essa faculdade que tem a alma de influir diretamente sobre o corpo e à qual se deu o nome de faculdade motriz difere muito, como saberemos, da vontade e das outras faculdades ativas; embora seja também uma faculdade ativa é uma faculdade que não tem certos caracteres das outras; assim, não tem outro fim senão influir sobre o nosso corpo e nunca é acompanhada de prazer ou de dor; ela obedece ou à vontade ou às outras faculdades ativas; se a vontade tem por objeto alguma ação corpórea, ela está à sua disposição. O mesmo acontece com as outras faculdades ativas. De sorte que esta faculdade, posto que tenha uma ação própria, ordinariamente está sob a direção de outras faculdades, se é que não está sempre. Donde podemos julgar que é bem diferente das outras.

Cumpre fazer aqui uma observação importante: nos fenômenos mistos, que constituem as sensações, somos completamente passivos, e naqueles a que demos o nome de moções, conquanto sejamos ativos, esta atividade é sempre subordinada a outras atividades mais enérgicas; o que prova que tudo o que vem do corpo ou se faz pelo corpo apresenta grandes diferenças do que se faz pela alma ou vem dela.

Esta quinta classe compreende claramente duas espécies bem distintas de fenômenos, as sensações e as moções, que só se assemelham por sua origem, mas que em nada se assemelham em sua natureza; não podem pois pertencer a uma só faculdade.

Se as faculdades do espírito devem ser classificadas conforme os fenômenos que se passam nele — e não pela intervenção do corpo; se são somente os fenômenos da alma que nos devem guiar na admissão e classificação das faculdades, todo fenômeno da alma, qualquer que seja a sua origem, uma vez que apresente os mesmos caracteres que outros fenômenos, deve ser referido à mesma faculdade. E por isso não faremos das sensações uma classe à parte, e as colocaremos entre (p. 31) os estados modificativos do *eu*, porque, realmente, nas sensações, o espírito se acha exatamente nas mesmas circunstânscia que nas outras modificações, que não têm origem corpórea.

Assim pois, atendendo unicamente ao fenômeno psicológico, as sensações devem ser referidas à faculdade de sermos modificados, à modificabilidade, embora indiquem uma variedade que seja mister notar.

Quanto aos outros fenômenos que chamei moções, não descubro entre as quatro primeiras classes uma a que possam ser adicionados, porque são modos muito especiais de se exercer a atividade do espírito e portanto não podem deixar de pertencer a uma faculdade especial.

Todos aqueles que observarem o que se passa no espírito não podem deixar de conhecer: 1º) que em alguns estados do nosso espírito somos simplesmente participantes, não vamos além do que sentimos, temos uma simples advertência de que somos modificados, não saímos de nós mesmos; 2º) que em outros estados, não somos meramente participantes; além de nos sentirmos modificados, distinguimo-nos de nossas modificações, sentimos que há o **eu** e mais alguma coisa, de que ele se distingue; 3º) que em outros estados sentimo-nos impelidos a mudar de situação, somos levados a obrar, sentimos dor ou desagrado antes da ação, ficamos satisfeitos depois dela e a esta ação somos muitas vezes impelidos apesar de nos opormos a ela; 4º) que em outros estados somos nós mesmos que procuramos uma mudança, somos nós mesmos que nos propomos um fim previsto e, em conseqüência, as nossas ações são resultado de atos que nos atribuímos e nos quais nos reconhecemos como autores; 5º) em outros, finalmente, sabemos que somos ativos, mas de uma atividade subordinada a outras atividades e que a ação que praticamos não se limita a nós mesmos, sai de nós, transmite-se fora de nós, sobre uma existência que não é a própria existência do *eu*.

Tais são os cinco estados em que nos podemos achar e dentro destes cinco estados se vêm colocar outros mais ou menos definidos e que além do caráter comum, que os caracterizam, apresentam elementos que os distinguem.

(p. 32) A estes cinco estados correspondem cinco classes de faculdades: 1º) a modificabilidade, chamada por outros sensibilidade, ou afetividade, ou afetibilidade; 2º) As faculdades intelectuais, ou a inteligência ou a faculdade de conhecer; 3º) A vontade ou atividade livre; 4º) Os instintos, as inclinações de Garnier, faculdades afetivas dos frenologistas, faculdades ativas de Reid; 5º) A faculdade locomotriz de Jouffroy, a faculdade motriz de Garnier, a que deu o nome de *motividade*.

Nestes cinco estados estão incluídos fenômenos que induzem ao estabelecimento de verdadeiras faculdades elementares do espírito; faculdades ou poderes que não existem como entidades reais, porque o que existe é o *eu*, é a alma deste ou daquele modo, nesta ou naquela situação; modos estes ou situações de que o espírito toma conheci-

mento, avalia, aprecia, distingue e classifica; porque o espírito é um, mas se mostra a si mesmo diverso, é o mesmo em sua diversidade de se aparecer a si mesmo; é ele mesmo de um modo ou de outro modo. não mudando de essência. mas sua essência manifestando-se pela diversidade.

São os fenômenos que aparecem e não as faculdades; reunimos os que apresentam os mesmos caracteres constantes e os referimos a uma faculdade, e, portanto o número das faculdades corresponde ao grupo de fenômenos que tem os mesmos caracteres. Conhecer estes caracteres, discriminá-los, avaliá-los e classificá-los, é o único meio que temos de estabelecer as faculdades.

Eis aqui o método ou as bases que devemos seguir na classificação das faculdades. E somos da opinião de Royer-Collard, que é menos perigoso separar fenômenos que se assemelham do que confundir fenômenos de natureza diversa. A multiplicação das faculdades é menos perigosa do que sua demasiada restrição, porque a sua multiplicação é um sinal de que os fenômenos foram mais bem aquilatados e sua demasiada restrição prova que muitos de seus elementos foram desprezados e desconsiderados.

Observar os fenômenos da alma, classificá-los, deduzir suas leis e aplicá-las; eis em resumo o fim do estudo do espírito humano.

LIVRO SEGUNDO — MODIFICABILIDADE

CAPÍTULO I — Sensibilidade

Admitimos cinco classes principais de fenômenos de consciência e vimos que em uma delas o *eu* não se separava da sua modificação, que não havia *eu* distinto da modificação.

À propriedade que temos de ser modificados dou o nome de *modificabilidade.*

A observação nos mostra que estes estados, em que não há elemento distinto do *eu*, apresentam certas circunstâncias que os diferenciam.

Alguns destes estados são conseqüência de uma ação no organismo, outros não provêm de semelhante ação. Alguns deles são constituídos pelo prazer ou pela dor. Em outros nem há ação no organismo, nem prazer, nem dor.

Estas diferenças nos levam a admitir — senão propriedades diversas, visto que o fenômeno capital é o mesmo, e nele se possam encontrar reunidas mais de uma destas circunstâncias, pelo menos variedades notáveis na mesma faculdade.

Chamo *sensibilidade* à propriedade de sermos modificados em virtude de uma ação orgânica.

Chamo *afetividade* à propriedade de sermos modificados em prazer ou em dor.

Pertencem à *modificabilidade* propriamente tal as modificações, que não pertencem nem a uma nem a outra destas propriedades.

A palavra sensibilidade tem recebido muitas acepções diversas, o que tem contribuído muito para a confusão de fenômenos, que são bem diversos entre si.

(p. 34) Ela se tem tornado a expressão das propriedades as mais gerais dos corpos vivos, e ocupa entre os fisiologistas o lugar da atração entre os físicos; e por isso muitos dizem que há sensibilidade sem consciência, consistindo ela unicamente na ação orgânica. De modo que a sensibilidade deixaria de ser uma propriedade do espírito, visto que o espírito pode deixar de intervir nos seus produtos. Outros, pelo contrário, estenderam o nome de sensibilidade

às faculdades que nos dão conhecimento, fizeram da sensibilidade um sinônimo de consciência, e ainda nesta acepção usamos muito dela, pois que dizemos que sentimos, quando temos consciência de qualquer fenômeno, embora não haja intervenção do organismo.

A maior parte dos filósofos dão o nome de sensibilidade à propriedade que possuímos de receber impressões no corpo e de ter consciência delas. Outros só admitem sensibilidade quando há prazer ou dor e todas as vezes que estes fenômenos se mostram.

Nós já fixamos o sentido em que tomamos esta palavra; para nós, ela designa uma propriedade ou faculdade do espírito: a de sermos modificados por ocasião de modificações no organismo. As modificações que então experimentamos podem ser acompanhadas de dor ou de prazer, e então nestes casos são duas propriedades que entram em exercício: a sensibilidade e a afetividade. Haverá algum caráter que distinga as modificações da sensibilidade das outras modificações?

Dentre as modificações que experimentamos existem umas que referimos a alguma parte de nosso corpo, parece que sentimos na parte em que localizamos a modificação. Este caráter não se encontra em todas as nossas modificações porque grande número delas não o apresentam. Referimos estas modificações a uma parte do nosso corpo, ou ao corpo em geral como a sua sede.

Damos o nome de *sensação* à modificação que localizamos em nosso corpo; e de sensibilidade à propriedade de sermos deste modo modificados.

A sensação é portanto para nós uma modificação acompa (p. 35) nhada de localização no corpo. E tanto é verdade que este é o caráter, pelo qual distinguimos uma sensação das outras modificações, que quando ele falta não chamamos a essa modificação *sensação,* dizemos que temos um *sentimento.*

Por isso também damos, com mais facilidade, o nome de sensações às modificações que nos vêm pelos sentidos externos, porque a localização se faz com mais clareza, do que as modificações que se originam nos órgãos internos; porque, nestes, a localização é mais difícil e às vezes impossível.

O caráter pelo qual distinguimos as sensações de outras modificações é o de serem referidas a alguma parte de nosso corpo. E tanto é assim que, muitas vezes, nos achamos modificados, temos consciência de uma mudança qualquer em nosso modo de ser, não referimos contudo esta modificação à parte alguma do nosso corpo; não reconhecemos esta modificação por uma sensação, porque a não localizamos, e todavia esta modificação provém da alteração de algum órgão, é uma verdadeira sensação.

Privados de um membro parece-nos que sensações nascem nele, porque a ele referimos as modificações que temos, visto como

em nada diferem das modificações que tínhamos, quando possuíamos o membro. O que é pois que nos ilude? O que é que causa o nosso erro? É o sentimento de localização.

Dentre as diversas modificações que temos, só reconhecemos como sensações àquelas que se localizam; em todas estas está incluído o sentimento de que provém de alguma parte do nosso corpo, de que são ocasionadas por alguma modificação em nossos órgãos. A sensação traz a idéia de nosso corpo modificado. Eis aqui o que todo mundo entende por sensação: é uma modificação localizada no nosso corpo. Que esta localização se faça sempre instintivamente ou não, é do que não trato agora; o certo é que ela se faz, e se mostra patentemente no menino e nos animais. Em outro lugar nos ocuparemos mais particularmente deste objeto. Mas, para haver sensação é mister que a localizemos? Não há sensação sem esta localização? Toda modificação que não podemos referir ou que não referimos ao nosso cor (p. 36) po deixa de ser sensação? Não, por certo; a sensação é coisa diversa da localização: há sensações sem esta referência.

O que disse foi que distinguíamos as sensações das outras modificações porque as localizávamos; que logo que este caráter deixava/de existir não as diferençávamos das outras modificações. Faremos notar para adiante que, acompanhada de localização, a modificação que tomamos por uma sensação não é mais uma sensação simples.

É inegável que a força de um hábito adquirido ou espontâneo é tal que, hoje, se torna quase impossível separar a sensação de sua localização, e que só por meio da reflexão podemos separar este elemento, que concorre para imprimir nestas modificações o seu caráter distintivo. Passemos pois a examinar o que seja realmente uma sensação.

Logo que um corpo exterior encontra qualquar parte do nosso corpo, experimentamos uma modificação no espírito, temos uma sensação. A ação que os corpos exteriores exercem sobre o nosso corpo chama-se *impressão*, mas não é a *sensação*. Esta é a modificação do espírito de que temos consciência.

Embora um corpo nos toque em qualquer parte, se não somos advertidos de sua ação, a impressão se fará, mas a sensação não existe, por que o ato de consciência não se faz. Se, pelo contrário, a impressão foi percebida, a sensação manifesta-se, dizemos que sentimos.

A sensibilidade é uma faculdade do espírito, mas que depende de ações no organismo. A sensibilidade é um meio, que a natureza nos concedeu para pôr o nosso corpo em relação com nôsso espírito; é um laço que une o organismo à inteligência. Modificações que se passam no corpo produzem modificações que se pas-

sam no espírito: o corpo é modificado, o espírito experimenta modificações e tem conhecimento delas. Veremos também que o espírito modifica o corpo.

A maior parte das vezes a presença de um corpo estranho é que modifica ou impressiona nossos órgãos, mas muitas vezes esta impressão se faz sem causa conhecida, sem presença (p. 37) de corpo estranho, como que espontaneamente, e, sendo percebida pela consciência, produz-se a *sensação*.

Há sensação todas as vezes que o organismo, sendo modificado, o espírito o é também, e a consciência é advertida. Distinga ou não a consciência esta modificação de outras, a sensação se efetua, porque houve ato de consciência em conseqüência de uma impressão, que produziu uma modificação no espírito. Aqui não se trata mais de localização, porque, como disse, logo que a sensação se reveste deste caráter, deixa de ser sensação pura, embora este caráter seja o seu distintivo. Deixemos esta matéria, consideremos a sensação e vejamos em que ela consiste.

A sensação depende do concurso do corpo e do espírito. Não se dá sensação sem impressão; não se dá sensação sem ató de consciência. Partes do nosso corpo podem ser impressionadas, temos disto ciência por certos fenômenos que observamos, porém não há sensação alguma produzida; porque não houve modificação de consciência. Assim, pode existir impressão sem sensação. Do mesmo modo, pode existir modificação de consciência sem impressão, porque há destas modificações que não são provenientes de impressões, e, portanto, que não são sensações.

Impressão ou modificação orgânica, modificação no espírito: eis as duas condições que concorrem para a sensação, sem as quais ela não pode existir, que são os seus requisitos indispensáveis. O fenômeno que se passa no corpo e o fenômeno que se passa no espírito, estes dois fenômenos, que a nossa inteligência pode sem dúvida abstrair um do outro, por meio da reflexão, são tão rápidos, sucedem-se com tanta velocidade, que logo que um corpo impressiona nossos órgãos, temos imediatamente modificação de consciência. A impressão e a modificação no espírito se fazem em um só e mesmo instante, de sorte que não distinguimos dois fenômenos, só se manifesta à consciência um só fenômeno, a sensação. E bem que este fenômeno, a sensação, seja resultado de um fenômeno no corpo, não é este fenômeno do corpo que percebemos, e que é a sensação; a sensação é a modificação do espírito, de que temos consciência.

(p. 38) Nem todas as partes de nosso corpo são suscetíveis de fornecer impressões, donde resultam as sensações; as partes que têm esta aptidão são as que chamamos *sensíveis*, e são principalmente aquelas a que damos o nome de *sentidos*. Há partes do corpo que

não dão ocasião a impressão alguma que possa modificar o espírito, e são as partes que chamamos *insensíveis*. E somente em certas circunstâncias raras — que a consciência é advertida — que referimos a sensação a este ponto de nossa economia, que havíamos até então desconhecido.

Não sabemos da época em que adquirimos o conhecimento do nosso corpo, mas o que sabemos é que, logo que podemos fazer conhecer o que se passa em nós, é que para o homem douto, como para o ignorante, a sensação traz consigo a sua localização, e que para a maior parte dos homens, até daqueles que têm cultivado a sua inteligência, é a mão que sente, o ouvido que ouve, os olhos que vêem, etc. Ninguém, exceto os fisiologistas e os metafísicos, sabe que não é nos órgãos que se produz a sensação, e que neles se faz somente a impressão. O que sabemos também é que todos os que referem as sensações às partes do corpo, não referem a estas partes muitas outras modificações.

Difícil é encontrar atualmente em nós uma sensação inteiramente pura; todas, para assim dizer, se acham complicadas com a localização, e outras ainda mais. Mas podemos até certo ponto conceber esta sensação pura. Há sensações que não têm uma sede determinada em nosso corpo. Referimos, é verdade, a sensação a nosso corpo, sabemos que nosso corpo está modificado, porém este sentimento de localização é vago, não podemos circunscrever a parte impressionada; é o que acontece na sensação de fadiga, nas sensações de calor ou de frio, que sobrevêm de certas doenças; é o que observamos naquele estado de prazer ou desagrado geral, que não sabemos a que atribuir, e que experimentamos em certas ocasiões. Estas diversas sensações nos dão até certo ponto a idéia da sensação pura.

A sensação pura manifesta-se todas as vezes que estando, segundo Biran, um órgão paralisado quanto ao movimento voluntário, mas que conserva a sua sensibilidade, este órgão vem a ser a sede de alguma impressão; o indivíduo sente uma modificação, tem uma sensação, porém não pode referi-la a parte alguma do corpo.

(p. 39) Já se vê portanto que dois são os elementos que concorrem para produzir a sensação, e que há realmente sensação todas as vezes que concorrem estes dois elementos, a impressão e o ato de consciência. Estes dois elementos, indispensáveis para que se efetue a sensação, não parecem concorrer sempre na mesma proporção. Há sensações em que pareceria predominar a impressão, porque a parte do espírito é menor; outras há em que o espírito toma uma parte muito grande.

Há sensações que se tornam facilmente objetos de conhecimento, que o espírito distingue com facilidade uma das outras, de que podemos lembrar-nos na ausência do objeto que as provocou, e

influir sobre elas ativamente. Há outras, pelo contrário, que com dificuldade se tornam objetos de conhecimento, que o espírito confunde, porque o *eu* se identifica com elas, e nas quais fica absorvido.

As últimas sensações apenas são acompanhadas de localização, que algumas vezes até conserva um caráter vago e indeterminado; as primeiras, ao contrário, encerram até outros elementos de distinção, e tal é as vezes este elemento que as acompanha, ou o conhecimento que se produz, que não notamos a nossa própria modificação.

Devemos portanto atender muito às duas condições que concorrem para a sensação: à parte do organismo, que, chamaremos *orgânica* ou *impressitiva*, e à parte da inteligência, que chamaremos parte *intelectual* ou *espiritual*. Voltaremos a este assunto.

Nem todas as partes do nosso corpo são sede de impressões que apercebamos, e nem sempre as mesmas partes estão aptas para isso, bem como não são todas as partes próprias para darem sensações semelhantes. Pelo contrário, as sensações diferem conforme a parte do corpo, em que tem lugar a impressão.

Os órgãos que nos dão sensações diferentes das que nos dão outros órgãos, chamam-se *sentidos*, posto que, como veremos, a palavra *sentido* tenha recebido várias acepções. Estas partes sensíveis — ou os órgãos que sofrem a impressão — podem ser externos, isto é, colocados na superfície do nosso corpo, ou internos, colocados no interior do corpo, e daqui provém a divisão das sensações em *externas* e *internas*.

(p. 40) Chamam-se sensações *especiais* aquelas que só vêem por um sentido estimulado por certos agentes; assim as sensações visuais que vêm pelo olho estimulado pela luz, as sensações auditivas pelo ouvido impressionado pelas vibrações dos corpos, etc.

As sensações que se originam no mesmo sentido diferem entre si. Algumas sensações não podem nascer senão por ocasião da ação de um corpo estranho, exterior a nosso corpo; outras nascem sem causa conhecida, ou pela influência dos próprios órgãos.

As sensações também diferem conforme o agente, que as provoca; algumas são provocadas somente por agentes especiais; e sabemos que a mesma causa produz sensações diferentes nos diversos sentidos, e outras vezes causas diversas podem produzir no mesmo sentido sensações semelhantes. Sensações há que são familiares, outras se desenvolvem em certas partes por circunstâncias raras. Existem sensações que se apresentam como que sós, sem serem acompanhadas de qualquer outro fenômeno; são raras estas sensações, a que demos o nome de sensações puras, mas algumas há que se aproximam deste tipo.

Vimos que a maior parte das sensações encerravam o sentimento de localização, e que este caráter, que quase sempre as

acompanha, e que raríssimas vezes as abandona, é seu caráter distintivo. Outras sensações se acompanham de outros fenômenos: e veremos que se manifestam muitas vezes unidas com a dor ou o prazer. É este último caráter é tão comum nas sensações que muitos filósofos pensam que é este o seu caráter distintivo. Examinemos agora a condição orgânica da sensação.

O estudo do homem são e do homem doente, o estudo da fisiologia e da patologia nos fornecem grandes luzes para nos guiarmos no conhecimento de certos fenômenos do espírito. Quando não possam de todo esclarecê-los, pelo menos nos afastam de muitos erros. Esta razão nos levará a consultar estas duas ciências.

Não há parte do corpo vivo que não seja a sede de impressões, mas nem todas as impressões originam sensações.

(p. 41) A ação dos corpos estranhos sobre nossos órgãos é em geral uma condição própria das sensações externas; mas sensações aparecem que não são oriundas da ação dos corpos exteriores; elas provêm de impressões orgânicas, filhas da própria ação vital do organismo.

Para que uma sensação se produza, é necessário no organismo três requisitos: 1º) partes que sejam impressionadas; 2º) cérebro; 3º) nervos, que unam estas partes com o cérebro.

Não são todas as partes do nosso corpo que têm aptidão para serem a sede de impressões que possam ser percebidas; são tão-somente aquelas que chamamos sensíveis; outras partes há que chamamos insensíveis, as quais podem sofrer todo gênero de excitação, sem que a sensação se manifeste. As partes sensíveis encerram nervos e parece que é uma condição essencial, apesar de que alguns fisiologistas pensem que não é indispensável a presença de nervos para que a parte seja sensível; pois que, segundo eles, muitas delas se podem tornar sensíveis em certas circunstâncias e todavia não se tem aí descoberto nervos.

Mas se poderia dizer que a parte, onde não há nervos, vindo a ser a sede de impressões anormais, a excitação que aí se produz se propaga por continuidade até o lugar onde existem nervos e que então as impressões podem ser percebidas e é por este motivo que sua localização é vaga e incerta; porque não é precisamente da parte primitivamente afetada que vem a impressão, mas mediatamente por efeito da propagação da excitação.

Também não estão todos os fisiologistas de acordo se a impressão se faz nos próprios órgãos ou nos nervos que aí se ramificam. São questões estas de pura fisiologia.

Para os sentidos externos existem aparelhos exteriores, que têm uma estrutura própria e adaptada à ação do agente; o olho para o sentido da vista, a orelha para o sentido do ouvido, a pele para o sentido do tato, etc. Destas partes sensíveis e destes apa-

relhos partem nervos que vão ter ao cérebro ou direta ou indiretamente por intermédio da medula espinhal.

Uma parte tem todas as qualidades requeridas para receber (p. 42) uma impressão, o cérebro está no estado normal em toda sua integridade; se, porém, a continuidade da parte até o cérebro for interrompida, uma impressão pode ser feita, mas a sensação não se faz. É o que prova a observação.

Se se cortam os nervos que unem uma parte ao cérebro, ela se torna insensível; se uma ligadura ou uma compressão qualquer é praticada nestes nervos, acontece a mesma coisa. Chama-se a esta propriedade — dos nervos, de pôr as partes sensíveis em relação com o cérebro — *ação condutora*, e, ao fenômeno, *transmissão da impressão*.

Não se sabe bem em que consistem; muitas explicações se têm dado, que não satisfazem. Contentemo-nos com o fato. Sabe-se que não é preciso, para que a sensação deixe de se manifestar, que o nervo esteja cortado e separado, basta que seja comprimido ou que sofra alguma lesão orgânica. Logo que há cicatrização da ferida, ou que tem cessado a compressão, ou se tenha tirado a ligadura, uma vez que o tecido do nervo não tenha sido destruído, a sensibilidade reaparece, a sensação se pode produzir.

O que se passa no nervo também se dá com a medula espinhal, porque a falta de continuidade pode provir de lesão, compressão ou destruição da medula. Todos os nervos que nascem abaixo do ponto da medula espinhal, que apresenta este obstáculo, não são mais suscetíveis de transmitir as impressões. A transmissão é interrompida por toda lesão do nervo ou da medula situada entre o cérebro e a parte. Todas as partes situadas entre o cérebro e o lugar da lesão conservam a sensibilidade; as partes situadas entre o lugar da lesão e a periferia do corpo ficam insensíveis. A destruição ou alteração dos nervos, que partem dos aparelhos exteriores, acarreta a destruição ou alteração de suas sensações próprias.

Portanto, para que um órgão seja apto para a sensação, convém que permaneça em continuidade não interrompida com o cérebro; esta continuidade é uma condição rigorosa da sensação.

Pelo que acabamos de expor já se vê, que o cérebro é também uma condição essencial da sensação; observações diretas provam esta verdade.

(p. 43) A compressão ou uma lesão do cérebro traz o desaparecimento da sensação; debalde se excita, se irrita a parte, debalde o corpo exterior vem ferir qualquer dos sentidos, a comunicação está perfeita, porém a sensação não se manifesta, porque o cérebro está ofendido. A lesão ou destruição da parte cerebral, que recebe o nervo que vem do órgão, altera ou destrói a sensação. Logo que

a compressão cessa, ou que a lesão cerebral tem desaparecido, a sensação se produz. O cérebro é a condição material inseparável de todo fato sensitivo.

Pelas experiências feitas em animais por Flourens(1), Longet(2) e outros, as sensações visuais, auditivas e táteis persistem, embora se tenha destruído os lobos do cérebro e do cerebelo, com tanto que fique intata a protuberância anular ou medula oblongada. Estas sensações, porém, se tornam menos vivas, menos claras, menos apreciáveis. Destas experiências, o que se pode concluir, segundo Michea(3), é que a perceptividade não tem sua sede exclusiva nos lobos cerebrais como se crê geralmente; e mais nada. Porque para se afirmar que ela resida nos cordões nervosos sensórios, pelo menos em parte, seria mister que pudesse produzir-se apesar da destruição da medula oblongada. E estas experiências respondem a Berard (de Montpellier) que diz não ser o cérebro indispensável para a sensação.

Três requisitos são pois necessários na condição orgânica da sensação: órgãos ou partes onde se faça a impressão; cérebro ou pelo menos certas partes do cérebro; e nervos ou partes nervosas, que façam comunicar o órgão com o cérebro.

Os nervos não são simples condutores das impressões; a mesma causa, por exemplo, a eletricidade, obra sobre todos os órgãos dos sentidos, porém cada nervo faz aparecer uma sensação particular, o nervo ótico produz a sensação de luz, o acústico uma zoada, etc.; uma pancada, um afluxo de sangue produzem os mesmos efeitos. Cada nervo de sensação particu (p. 44) lar não é apto senão para esta única sensação, qualquer que seja a causa que obre sobre ele.

A respeito mesmo da transmissão deve-se também observar que varia nos diferentes nervos, e que os nervos não transmitem toda espécie de impressão. Assim, o nervo ótico insensível ao contato dos corpos, não dando demonstração alguma de sensibilidade, quando é cortado, irritado, dilacerado por um instrumento, insensível às vibrações dos corpos sonoros, etc., é só sensível à luz; o nervo acústico às vibrações sonoras, os olfativos aos cheiros, etc. Os nervos podem ser modificados por causas mórbidas ou acidentais, isto é, diversas das causas ordinárias, e ocasionar impressões semelhantes às suas impressões normais, que são transmitidas ao centro encefálico. E esta propriedade se manifesta em qualquer ponto de seu comprimento.

Não é tudo; todos os nervos não são suscetíveis de transmitir ou de ocasionar impressões, donde nasçam sensações; há nervos

(1) Flourens — *Recherches experimentales sur le système nerveux.*
(2) Longet — *Anatomie et Physiologie du système nerveux.*
(3) *Délire des sensations.*

próprios da sensibilidade, há outros próprios para o movimento; alguns nervos há que encerram as duas propriedades, porque também encerram fibras de duas espécies. Longet faz observar que à exceção dos nervos de sensibilidade especial, todos os outros, posto que distintos em sua origem, ao saírem do crânio ou do canal vertebral, se unem em uma bainha comum e formam nervos *mistos*, isto é, sensitivos e motores ao mesmo tempo.

Os órgãos só se tornam insensíveis, quando há obstáculo ou falta de continuidade nos nervos do sentimento, não acontecendo o mesmo com os nervos do movimento.

Outra observação, que não devemos passar em silêncio, é que os aparelhos exteriores das sensações, além de receberem estas duas espécies de nervos — nervos sensitivos e nervos motores — recebem, além do nervo próprio para suas sensações especiais, nervos de sensação tátil, ou, como diz Longet, de sensibilidade geral; e que o contato do corpo exterior pode obrar ao mesmo tempo, sobre as duas espécies de nervos sensitivos, e produzir duas espécies de sensações; e muitos fisiologistas as tem confundido, provindo daí muitos erros.

Os nervos são compostos de feixes mais ou menos grossos, dispostos paralelamente uns aos outros, separados por um (p. 45) nevrilema; estes feixes se unem algumas vezes de distância em distância, no comprimento de um cordão nervoso, enquanto que as fibras nervosas primitivas, que os formam, não são senão justapostas umas às outras e jamais contraem união.

Nos feixes, os filetes ou fibras são independentes e isoladas umas das outras desde sua origem até a sua terminação. A cada extremidade periférica só corresponde um ponto no cérebro e na medula espinhal.

Conheçamos agora alguns fatos de fisiologia e de patologia e procuremos saber se nos podem orientar na história da sensação. Ouçamos Muller no seu *Manual de Fisiologia*. Tratando da ação dos nervos sensitivos estabeleceu as seguintes proposições, que estão completamente concordes com as que Longet emite na sua *Anatomia e Fisiologia do sistema nervoso*: 1º) — Quando o tronco de um nervo é irritado, a sensação é a mesma que se a irritação fosse feita sobre todas as fibras primitivas, que vão ter às partes exteriores, e parece ter lugar nessas partes, como se tivessem sido a sede da irritação; 2º) — Quando diversas fibras primitivas de um tronco nervoso são irritadas, a sensação é a mesma que se pontos diferentes das partes exteriores tivessem recebido a irritação; 3º) — A irritação de um ramo qualquer é acompanhada de sensação nas partes, em que se distribui; 4º) — Quando uma parte recebe nervos diferentes, depois da paralisia de um destes nervos, os outros não podem entreter a sensibilidade da parte inteira e o número

dos pontos que ficam sensíveis corresponde ao número das fibras que ficaram intatas.

As três primeiras proposições podem até certo ponto ser demonstradas por uma experiência fácil. Comprima-se o nervo cubital ou produza-se uma contusão, ou com os dedos faça-se com que o nervo vá de um a outro lado; ao mesmo tempo que é comprimido sentem-se picadas ou tem-se o sentimento, como que de uma pancada na palma e nas costas da mão, nos 4º e 5º dedos, e conforme o modo porque é comprimido o nervo, isto é, conforme as fibras comprimidas, a sensação aparece ora em uma, ora em outra destas partes. Quando se comprime o nervo ciático, toda a perna fica dormente.

(p. 46) A quarta proposição é demonstrada pela história das paralisias incompletas. Muller cita um caso referido por Swan, no qual, em conseqüência de uma ferida no antebraço, a três polegadas do punho, ferida que foi acompanhada da seção dos nervos radial e mediano, a sensibilidade desapareceu no polegar, nos dois dedos que o seguem, e nas partes correspondentes das costas e da palma da mão; enquanto que ficou intata nos 4º e 5º dedos, assim como nas outras partes, em que se distribui o nervo cubital. A sensação parece exercer-se no lugar onde se terminam as fibras primitivas. Nas amputações, no momento do corte, as dores as mais vivas se fazem sentir nas partes, cuja separação se pratica, e onde se distribuem os nervos que o instrumento divide. Todas as irritações que se fazem no comprimento de um nervo são referidas às suas extremidades periféricas. Mas também, em muitos casos, a sensação pode ao mesmo tempo ser referida ao mesmo lugar de ação, e não só as sensações são referidas às extremidades periférica, como ao ponto do tronco que sofreu a ação. Quando a medula espinhal está doente, as dores se fazem sentir em todas as partes periféricas situadas abaixo do ponto afetado, mas algumas vezes, posto que raras, o indivíduo experimenta dores nas costas, no lugar da lesão.

5º) — Quando o sentimento está completamente paralisado, nas partes exteriores, pelo fato de compressão ou de uma lesão, o tronco do nervo pode ainda, logo que vem a ser irritado, produzir sensações que parecem ter lugar nas partes exteriores, às quais ia ter. Há paralisias nas quais os membros são absolutamente insensíveis às irritações exteriores, bem que dores as mais agudas se façam sentir nas partes assim privadas de toda a sensibilidade para as estimulações, que vêm do exterior. Isto se observa nas paralisias locais sem alteração do cérebro e da medula espinhal. Muller traz muitos outros fatos para corroborar a proposição emitida, que as sensações são referidas às partes exteriores, nas quais se distribuem os nervos. E todos os dias não observamos nós fatos se-

melhantes nas dormências dos membros provenientes da compressão dos ner (p. 47) vos? A compressão impede a transmissão das impressões que se possam excitar no membro, mas continuamos a referir a sensação de dormência a este membro. Sensações parecem ter sua sede nas partes exteriores quando sua causa obra sobre a origem dos nervos — ou no cérebro, ou na medula espinhal — ou quando estes dois órgãos estão afetados. Quando uma sensação é referida a uma parte do corpo, não se pode saber se a causa está na pele, no trajeto do tronco nervoso, ou na origem dos nervos; é o que acontece nas lesões da medula espinhal.

6º) — As observações sobre os amputados, de que Muller cita muitos exemplos, mostram que apesar da perda dos membros eles referem as sensações às partes que já não existem.

O que é que provam todas estas observações, todos estes fatos? Provam: 1º) a necessidade do cérebro na sensação; 2º) a transmissão da impressão das partes afetadas ao cérebro por meio dos nervos e da medula espinhal; 3º) que a impressão não é percebida nas partes impressionadas, porém que a elas referimos as sensações; 4º) que a localização da sensação é um ato do espírito que se une à sensação, mas não a constitui; 5º) que este ato é tão habitual, que fica quase inseparável da sensação.

A sensação, posto que seja um fenômeno do espírito, resulta de um fenômeno corpóreo; ela requer o concurso do corpo e do espírito; supõe duas condições: a impressão e a modificação do espírito. A primeira pertence ao organismo, depende da textura do órgão e das causas que o modificam, a segunda é partilha do espírito. Há impressões que não dão ocasião a qualquer sensação porque não chegam a modificar o espírito. Raras vezes as impressões feitas nos órgãos sujeitos à ação do nervo simpático chegam até à consciência e ficam, antes, para todo sempre, fora do alcance do homem, em cujo corpo elas se passam; e seriam desconhecidas se outros fenômenos, que não são os de consciência imediata, não mostrassem a sua existência.

Mais para adiante examinaremos as diversas espécies de sensações para o que nos são precisas algumas outras considerações.

(p. 48) O que é pois a sensação? É uma modificação, é um estado de espírito, é um modo de ser do *eu*, é um fenômeno de consciência, mas produzido por ocasião de uma modificação no organismo.

A sensibilidade é a faculdade, que possuímos, de ser modificados por ocasião de uma impressão orgânica. A sensibilidade não é uma propriedade do organismo, mas do espírito; é a propriedade que tem o espírito de experimentar modificações em conseqüência de modificações no corpo.

CAPÍTULO II — Afetividade

Somos modificados em prazer ou em dor, sentimos prazer, sentimos dor. A esta propriedade dei o nome de *afetividade*. Esta palavra, todavia, tem sido empregada para significar qualquer estado modificativo do espírito, até aquele em que não há nem dor nem prazer. Ela tem sido empregada como sinônimo de sensibilidade e talvez por essa razão se tenha pensado que não há sensação indiferente, que toda a sensação é agradável ou desagradável; e que só quando há sensação é que há prazer ou dor. Tudo isto não é exato.

Experimentamos prazer e dor, ou em conseqüência de uma impressão no organismo, ou por ocasião de outras modificações em que não tem parte o organismo. Não admitimos que haja uma afecção ou estado de afetividade indiferente; podem haver sensações ou outras modificações indiferentes, mas a afecção é sempre com agrado ou desagrado.

A afecção, isto é, o prazer ou a dor, apresenta-se isolada ou acompanha as diversas sensações ou os diversos estados do espírito, aos quais por esta razão se chamam afetivos. Não são somente as sensações que a afecção acompanha, ela se acha ligada às modificações produzidas no exercício de ou- (p. 49) tras faculdades; há até faculdades que não se manifestam sem ela, e que por isso receberam o nome de faculdades afetivas. Tudo quanto no homem tem relação com a conservação da vida e com a reprodução é acompanhado de afecção.

O que seja o prazer ou a dor não pode ser definido: todos sabem perfeitamente o que é, porque todos o experimentam a todo instante.

Somos completamente passivos na afecção, ela está fora completamente da ação de nossa vontade. O homem, como todo ser organizado, tende a um fim, e independentemente de sua vontade existem impulsos ou tendências primitivas que o levam a esse fim; logo que estas tendências são satisfeitas resulta o prazer; quando pelo contrário, encontram obstáculos ou deixam de ser satisfeitas resulta a dor.

A afecção é suscetível de muitos graus e variedades. Varia pelas outras modificações com quem está unida; porque as únicas qualidades da afecção é ser dolorosa ou agradável, dependendo as outras qualidades das modificações que acompanha; mas quanto ao grau ou quantidade, a afecção é muito variável por si mesma. A afecção varia nos diferentes órgãos, nos diversos indivíduos e no mesmo indivíduo conforme a idade, o sexo, o temperamento, etc.

A afecção apresenta muitos graus desde o agrado ou o desagrado até o último grau de dor ou de prazer.

A afecção passa de uma qualidade para outra às vezes com tanta facilidade e de um modo tão insensível que a dor se parece confundir com o prazer, ou vice-versa. O prazer passa mais facilmente à dor do que a dor ao prazer. A mesma coisa pode, segundo as circunstâncias, causar-nos dor ou prazer; quando as sensações agradáveis são vivas é necessário um grande intervalo que as separem, para que a mesma excitação as reproduza; a sensação a mais dolorosa, quando não chega a destruir o tecido orgânico, acaba por ser indiferente e neste estado se torna tão necessária que sua volta nos causa prazer.

Um prazer muito intenso não dura por muito tempo sem trazer dor; uma excitação que em certos limites dá prazer, logo que se aviva produz dor. O mesmo excitante, no mes (p. 50) mo grau de energia, pode causar dor ou prazer conforme o estado em que nos achamos. O prazer e a dor são sentinelas que a natureza postou para vigiar sobre o que nos pode ser útil ou nocivo.

Em geral, a afecção é o caráter distintivo da vida animal; quanto maior é a parte do organismo na produção de um fenômeno, tanto mais constante e desenvolvida é a afecção. Logo que a afecção toma grande predomínio, a modificação não se pode tornar objeto de conhecimento, cessa toda a distinção, a inteligência não pode funcionar, porque o *eu* fica absorvido na afecção, não há elementos distinto do *eu*; a inteligência mostra-se, ao contrário, em toda sua energia nas modificações indiferentes, aonde não existe afecção. Esta observação nos há de ser de grande momento.

A afecção é diferente da sensação. Há sensações sem afecção, e são precisamente as que distinguimos melhor. Sem dúvida, a afecção é um fenômeno de consciência, mas é o fenômeno em que há mais confusão do *eu* com a modificação. O que é que sei da ação da luz muito intensa que me feriu os olhos? Ou de um som que me rasgou a orelha? Ou de um corpo que me queimou profundamente? Todo entregue à dor, nada distingo. O mesmo acontece nos prazeres muito vivos.

Não podemos pensar com aqueles que dizem não ser a afecção um fenômeno de consciência, mas puramente orgânica. Não é necessária a existência do cérebro para que haja impressões; animais há anencéfalos que dão sinais de suscetibilidade aos excitantes; impressões, pois, se fazem na economia e que põem o corpo em movimento sem participação da consciência. Mas, poderei dizer que há afecção? que há prazer ou dor?

É certo que sinto muitas vezes somente prazer ou dor, sem alguma outra coisa. Nestes casos, porém, nenhum conhecimento tenho senão do prazer ou da dor, sou simplesmente afetado. Conhecerei ao menos por aí a existência de certas partes de meu corpo, que até então não haviam patenteado a minha consciência? Veremos que não.

Gassendi refere que, quando era moço, não achava no limão o mesmo sabor que depois achou; posto que este sabor se tornasse agradável, de desagradável que era, não deixava de lhe (p. 51) conservar o mesmo nome; logo ele o reconhecia por outro caráter diferente da afecção e, agradável ou desagradável, o distinguia no meio de outros sabores, como sabor especial e constante do limão. Era a afecção e não a sensação que havia mudado.

Garnier ouviu a Spurzheim citar o exemplo de um menino cuja percepção musical era tão delicada que, sem olhar para o instrumento, indicava o tom em que se tocava e todavia não experimentava prazer em ouvir música.

Isto prova que a dor ou o prazer, o desagrado ou o agrado se ajuntam a uma sensação, mas não a constitui; a afecção une-se às diversas sensações sem lhes fazer perder seu caráter próprio; o fundo próprio conserva-se e por isso sabemos que mudaram de afecção. Agradáveis desagradáveis ou indiferentes, as sensações têm um caráter próprio que não varia com a afecção. Entendo, pois, que não se deve confundir a afecção com a sensação: pode haver sensação sem afecção e afecção sem sensação.

Tissot distingue duas sortes de afecções, conforme são conseqüências da impressão dos corpos exteriores sobre nossos órgãos e conforme são conseqüências de modos de ser intelectuais. Chama sensação à afecção referida ao corpo, como a sua sede; e sentimentos às afecções sem referência ao corpo, mas unicamente à alma, quando mesmo sejam acompanhados ou seguidos de verdadeiras sensações. Portanto, o próprio Tissot reconhece tacitamente uma diferença entre sensação e afecção; a sensação é que é referida a uma parte do corpo e não o estado de dor ou de prazer, porque este estado pode existir sem referência alguma ao corpo, como o que ele chama sentimentos, que são, em sua opinião, estados da alma sem valor objetivo, não tendo outro caráter senão agradável ou desagradável e que não são localizados no corpo, mas que podem ser seguidos de sensações.

A afecção, ou o prazer ou a dor, não acompanha somente as sensações ou as segue, ela se faz notar unida ou precedida pelo exercício das outras faculdades. Depois de qualquer ato do espírito experimentamos muitas vezes prazer ou dor. Os diversos movimentos das paixões, as modificações que elas (p. 52) produzem, são sempre acompanhadas de prazer ou de dor, a ponto tal que as parece constituir por si só, a ponto tal que tira todo o poder à reflexão.

O estado de afecção ou reconhece por causa uma sensação ou reconhece por causa um ato qualquer do espírito, sem qualquer precedência de ação no organismo. O que cumpre notar, é que este estado imprime no organismo modificações muito profundas e influi poderosamente nas funções da vida orgânica.

A afecção é uma modificação de consciência, caracterizada pelo prazer ou pela dor.

A afecção pode existir só por si, ou é sempre acompanhada de uma sensação ou de um ato qualquer de outra faculdade? Não se pode responder a esta questão; e o que posso dizer é que quase sempre faz parte de outra modificação, mas que às vezes nos é impossível conhecer esta outra modificação, e que a afecção parece existir solitária. A impossibilidade destas distinções provém de que, como fiz observar, a modificação afetiva absorve todo o *eu*, impede a ação das faculdades de conhecer.

CAPÍTULO III — Modificabilidade propriamente tal

Modificações se passam no espírito que têm origem no organismo; modificações se passam no espírito que são agradáveis ou desagradáveis; outras modificações há que não são nem a sensação nem a afecção.

Estas modificações se distinguem das sensações porque não se localizam no corpo, mas é difícil distingui-las das sensações que não trazem este caráter e muito mais das sensações consecutivas que elas ocasionam na sua reação sobre o organismo. A dificuldade cresce muito na distinção destas modificações com a afecção simples. Mas, do mesmo modo que a afecção (p. 53) não é a sensação, com a qual está unida, também a afecção não é a modificação puramente espiritual, à qual acompanha; porque, além do caráter afetivo, às modificações de que nós ocuparmos apresentam um caráter próprio, que as faz distinguir umas das outras. Embora a afecção seja a mesma, não confundimos a modificação que se produz na cólera com a que se produz no temor; sofro desagrado em ambos os casos, mas o fundo da modificação é diverso.

Em conseqüência de certos atos do espírito — ou na ocasião do exercício de certas faculdades — experimentamos satisfação ou desagrado; as modificações que constituem as paixões e que são acompanhadas de afecção receberam por isso o nome de sentimentos; ora bem, aquilo que nestes diversos sentimentos não é afecção é o que chamo modificação simples, e é por esta que um sentimento se distingue de outro sentimento, que apresenta o mesmo caráter afetivo.

As modificações que encerram o elemento afetivo são muito difíceis de serem observadas e portanto distinguidas; as emoções, por exemplo, apresentam esta dificuldade em extremo, basta querer observá-las para que desapareçam; mas, todavia, é possível perceber o fenômeno.

O que discrimina um sentimento de uma sensação afetiva é que o sentimento nunca se localiza no corpo, é que o sentimento pressupõe muitas vezes conhecimentos anteriores, enquanto que a sensação afetiva não os pressupõe. É necessário não confundir a sensação — que pode ser a conseqüência de um sentimento — com o sentimento, porque os diversos sentimentos influem no corpo, às vezes tão poderosamente, que ocasionam sensações muito vivas; e também certas sensações produzem sentimentos.

Toda modificação que apresenta o caráter afetivo se torna objeto difícil de conhecimento; o *eu* fica para assim dizer absorvido nela, nada distingue, parece que o corpo só é que tem predomínio. Esta circunstância não deverá levar-nos a indagar se, quando há afecção, o organismo toma sempre parte nela? Se assim fosse, então seria mister admitir que a afecção, como a sensação, depende de uma ação orgânica e que as faculdades, chamadas afetivas exigem, como (p. 54) a sensibilidade, o concurso do organismo, ou uma condição orgânica, como pensam os frenologistas, e, finalmente, que não há sentimento sem intervenção do corpo. São questões que nos reservamos para outra ocasião.

O que há de certo é que somos modificados com interferência do organismo e que o somos sem poder atribuir parte alguma aos nossos órgãos; o que é certo também é que as modificações, que experimentamos, podem não ser acompanhadas de afecção, e que a afecção, complicando outras modificações, não as constitui por si só, e deve portanto ser distinguida delas.

Estas modificações, que não são nem a sensação nem a afecção, são todas aquelas que aparecem quando as faculdades se exercem, são certos estados da alma, produzidos no exercício das faculdades. As faculdades não são conhecidas pela consciência senão porque ocasionam modificações na alma.

Os estados de certeza, de convicção, de dúvida, de crença, e todos aqueles que se seguem ao exercício das faculdades intelectuais, e de outras, são outras tantas modificações que experimentamos e nas quais o organismo não toma parte e que muitas vezes são complicadas de afecção.

Limitamo-nos por ora a estas considerações sobre a modificabilidade. Voltaremos, logo que elucidarmos certas questões.

LIVRO TERCEIRO — MOTIVIDADE

CAPÍTULO I — Movimentos

Dou o nome de *motividade* à faculdade que possui a alma de obrar sobre o corpo, principalmente movendo-o. Antes de nos ocuparmos desta faculdade preciso é que digamos alguma coisa dos movimentos.

Muitos movimentos se passam no corpo, e dos quais não temos consciência; outros se efetuam com consciência e muitos destes são efeitos de nossa vontade. Três espécies de movimentos se manifestam em nossa economia: 1º) movimentos involuntários e não percebidos pela consciência; 2º) movimentos involuntários e percebidos; 3º) movimentos voluntários.

Nosso corpo tem a propriedade de executar movimentos; esta propriedade ou pode entrar em ação por nossa vontade ou pode exercer-se obedecendo a outras causas. No movimento voluntário, a sensação, que se produz e que nos dá a conhecer que o movimento se executa, se patenteia ao espírito com a maior clareza. Nós é que somos a causa primária desta sensação, podemos provocá-la ou suspendê-la, porque podemos começar, suspender e continuar o movimento.

Diversos são os movimentos que se passam na fibra animal; em todos os tecidos se observam movimentos e até não se pode conceber a vida sem o movimento. Mas não temos consciência de todos esses movimentos; a sensação que experimentamos quando somos causa de um movimento, é a sensação da contração muscular; só temos consciência nos movimentos produzidos pelos músculos. Nos outros movimentos o conhecimento é dado somente pela observação exterior.

Além das propriedades, que pertencem às outras partes animais, (p. 56) os músculos têm duas, a sensibilidade e a contratilidade. A primeira destas propriedades é, como em todas as partes sensíveis, dependente dos nervos sensitivos, que se distribuem neles; a segunda é inerente ao próprio tecido muscular, é aquela que o músculo manifesta por ocasião de qualquer excitação. A sensibilidade dos músculos para as impressões exteriores é fraca; podem ser picados

e cortados sem grande dor, ou até sem alguma; mas as impressões que resultam de sua contração são transmitidas com perfeição ao cérebro e conhecidas pela consciência.

Não temos consciência nem do movimento, nem da contração muscular, só temos consciência da sensação, que esta contração muscular produz.

Os músculos se movem ou quando são eles mesmos excitados ou quando a excitação é feita nos nervos. A distinção dos nervos, em nervos motores e em nervos sensitivos, aparece com toda a evidência na ação muscular; a sensibilidade dos músculos desaparece logo que se cortam os nervos sensitivos, e há propriedade de moverem-se logo que se cortam os nervos motores.

Várias experiências mostram esta distinção e por elas se sabe que os cordões posteriores da medula espinhal, e os nervos, que aí tem sua origem, presidem ao sentimento, e que os cordões anteriores e seus nervos presidem ao movimento; de sorte que cortadas as raízes posteriores do lado direito e as anteriores do lado esquerdo, o animal perde na parte direita o sentimento e conserva o movimento, enquanto que na esquerda conserva o sentimento e perde o movimento. Fenômenos semelhantes se observam nas lesões da medula espinhal, conforme são os cordões posteriores ou os anteriores, que são ofendidos.

Se a maior parte dos nervos apresentam estas propriedades reunidas é porque, como dissemos, os nervos encerram fibras primitivas, provenientes das duas origens. Há nervos puramente sensitivos e são o olfativo, o ótico, o acústico e a porção ganglionar do trigêmio; há nervos puramente motores, como o patético, o óculo muscular comum, o facial, etc. Outros são mistos, são os de raiz dupla; uns cerebrais como o trigêmio e outros raquidianos, como os nervos deste nome.

(p. 57) Já falei da ação dos estímulos sobre os nervos sensitivos, agora indicaremos os fenômenos que se passam nos nervos motores e Muller nos servirá também aqui de expositor e se acha ainda inteiramente de acordo com Longet[1]: 1º) — A força motriz dos nervos se exerce unicamente na direção dos ramos, que fornecem, e nunca em sentido inverso, ou retrógrado. Logo que se irrita um nervo motor, as convulsões só aparecem no músculo em que o nervo se distribui; quando se irrita um tronco nervoso todos o músculos que recebem seus filetes — e somente esses — experimentam convulsões; não há convulsões nos músculos que dependem de ramos que se desligaram do tronco acima do ponto excitado; 2º) — A irritação de uma parte de um tronco nervoso não põe em ação a força motriz do tronco inteiro, mas somente a da parte que recebe

(1) Op. cit.

a irritação. As convulsões só aparecem nos músculos que recebem nervos da parte excitada do tronco; 3º) — Os feixes de fibras primitivas que entram em um tronco desenvolvem suas forças isoladamente sem excitar as outras fibras primitivas; 4º) — Certas partes de um músculo se podem contrair sós; 5º) — Posto que os mesmos nervos dêem muitas vezes ramos a muitos músculos, a influência cerebral pode todavia se isolar sobre aqueles desses ramos, que vão a tais ou tais músculos; e como todas as fibras primitivas são distintas umas das outras, estes fatos provam que suas forças motrizes são igualmente distintas nos troncos e nos nervos; 6º) — Para que os músculos se contraiam por uma irritação aplicada aos nervos, é necessário que a porção do nervo, que se irrita, esteja intata até os órgãos musculares, quando mesmo sua comunicação com o cérebro ou a medula espinhal tenha sido destruída. Vimos, pelo contrário, que para a sensibilidade era mister que a comunicação não fosse interrompida com o cérebro. Todavia, até para os nervos motores a propriedade que têm de excitarem movimentos nos músculos — e a irritabilida (p. 58) de destes perdem-se pouco a pouco depois que tem cessado toda comunicação com as partes centrais.

Muitos e diversos são os movimentos musculares. Dentre todas as diferenças a mais importante para nosso objetivo é a que considera estes movimentos em voluntários e involuntários. Deve-se atender que todos os músculos sujeitos à vontade são freqüentemente sujeitos a movimentos involuntários. Os movimentos voluntários não podem manifestar-se logo que os nervos são separados do cérebro, mas movimentos involuntários continuam a efetuar-se independentemente do cérebro, contanto que subsista a medula espinhal.

Em muitas paralisias, os movimentos voluntários podem ter cessado em uma parte, e todavia esta mesma parte ser a sede de movimentos involuntários. Movimentos involuntários se podem associar aos movimentos voluntários. Só um pequeno número de homens pode isolar os movimentos dos diversos músculos do rosto. Uma observação que devemos fazer é a tendência das partes similares dos dois lados do corpo para a associação dos movimentos; carece certo hábito para fechar um dos olhos e deixar o outro aberto. O tocador de piano possui no último grau este poder de isolar os movimentos nas duas mãos.

Longet, observando que a vontade não tem sempre o poder de isolar os diversos movimentos, diz que os movimentos associados têm sua origem no próprio encéfalo e não podem ser explicados por uma comunicação entre as fibras primitivas dos nervos motores, que estão simplesmente justapostas umas às outras.

Movimentos sucedem às sensações e a muitas operações do espírito e não só os voluntários como os involuntários; há tal cor-

respondência entre as impressões e os movimentos, entre a ação sensitiva e a ação motriz, que, embora as impressões não sejam percebidas, os movimentos podem efetuar-se. É o que Muller chama movimentos reflexos, que aparecem com consciência ou sem ela. Séries simultâneas de movimentos voluntários podem manifestar-se; um homem escreve e fuma ao mesmo tempo; um pianista lê as notas do canto e do acompanhamento, ao mesmo tempo canta e toca, e as duas mãos executam movimentos diversos.

(p. 59) Muller, para explicar a ação da vontade sobre os movimentos, compara as fibras nervosas dos nervos motores, terminando-se separadamente no cérebro, com as teclas de um piano que põe em vibração as cordas, e diz que a vontade obra sobre as origens dos nervos, e os põe em ação, e pode ora obrar sobre uma fibra só, ora sobre maior número.

Depois de ter examinado a ação dos nervos sensitivos e a dos nervos motores, Muller procura saber em que consiste a diferença de ação nestes dois gêneros de nervos. Para os nervos motores a ação só se exerce no sentido de suas ramificações, a ação parece fazer-se do centro para a periferia, é uma ação centrífuga. As fibras sensitivas não dão sensações senão quando está intata sua comunicação com o cérebro; parece concluir-se daqui que sua ação é centrípeta ou da circunferência para o centro.

Segundo Longet a extinção da excitabilidade procede pouco a pouco da extremidade cerebral para a extremidade periférica nas fibras do movimento, ela segue uma marcha inversa nas fibras do sentimento.

CAPÍTULO II — Motividade

Até aqui quase que só nos temos ocupado de uma propriedade do corpo, propriedade que pode ser posta em ação por muitas causas; mas será nisto só que consiste a *motividade?* Não haverá no espírito uma faculdade motriz diferente da propriedade, que possui o corpo de mover-se, mas que, como a sensibilidade, dependa do concurso do organismo? E esta faculdade de mover nosso corpo não será diferente da vontade? Examinemos.

A vontade porá diretamente em ação a propriedade que tem o corpo de mover-se? Obrará ela imediatamente sobre esta propriedade, os movimentos voluntários suporão somente (p. 60) a ação da vontade sobre o corpo, ou supõe uma faculdade intermédia? Os movimentos antes de serem voluntários não são involuntários? E se a alma pode fazer mover o corpo voluntariamente, não é por que já o tem movido involuntariamente?

Ad. Garnier admite a existência de uma faculdade motriz da alma, a qual não é nem a propriedade do corpo de mover-se, nem

a vontade. "Não referimos, diz ele, à faculdade motriz, senão os movimentos de que alma tem consciência, aqueles que ela pode querer, porque os produziu primeiro involuntariamente. Não lhe atribuímos por conseqüência a nutrição, a secreção, a circulação do sangue, etc. A alma move algumas vezes o corpo instintivamente, isto é, sem conhecimento e sem volição, como quando o recém--nascido estende seus membros e mexe com os beiços pela primeira vez; ele move também o corpo sem dor nem prazer, sem amor nem ódio; como acontece muitas vezes na produção do gesto natural. O movimento podendo se separar da paixão, da volição e do conhecimento, deve ser referido a outra faculdade"(1).

Vejamos como Garnier desenvolve estas proposições. "A faculdade motriz é a que se manifesta mais cedo. Todas as outras faculdades obram sobre ela, enquanto que ela não obra sobre nenhuma: não tem poder senão sobre o corpo. Quase todos os antigos reconheceram esta faculdade, quase todos os modernos a desconheceram. Confundiram-na com a vontade; é pois da vontade, que devemos primeiro procurar distingui-la. Dentre os movimentos de meu corpo, atribuo-me diretamente uns, pelo único conhecimento que tenho de mim mesmo, e não me atribuo os outros senão por figura, indiretamente, depois de ter tomado conhecimento de outra coisa diferente de mim mesmo. Há tanta diferença entre estas duas proposições: *eu movo o braço* e *eu digiro*, como entre estas: *eu penso* e *eu cresço*. Exprimo, de um lado, uma ação da qual sei diretamente que sou o autor; e de outro um fenômeno que se passa em meu corpo. Supõe-se que se me (p. 61) atribuo o movimento do braço é porque este movimento é voluntário, e que o *eu* não tem outra faculdade motriz senão a vontade.

"O *eu* não pode querer fazer senão aquilo que ele fez antes involuntariamente, e por si mesmo. É por isso que quero mover o braço, porque o pus primeiro em movimento sem querer, por uma faculdade que me é própria, e que não é a vontade. Se dentre os movimentos de meu corpo, quero uns e não quero os outros, é porque os primeiros foram operados por mim mesmo, antes involuntariamente, isto é, pela pura faculdade motriz de que disponho, e porque os segundos não são senão resultados das propriedades de meu corpo.

"Se quero pois certo movimento é porque ele é minha ação e não a ação de meu corpo, é porque a faculdade motriz donde depende faz parte de mim mesmo e não do corpo. Objetam sem razão que não temos consciência da ação desta faculdade motriz. Quando experimentamos a resistência de um corpo, temos consciência de uma ação que exercemos contra este corpo; esta ação é precisamente a de nossa faculdade motriz. Não convém dizer que

(1) *Traité des facultés de l'âme.*

é a ação de nossa vontade porque acontece que em um movimento involuntário encontramos um obstáculo e percebemos involuntariamente sua resistência; não é pois por meio da vontade que a alma percebe a resistência dos corpos, mas por meio da faculdade motriz. Ainda mais, sentimos não só a resistência do corpo estranho contra o nosso corpo, mas a resistência de nosso próprio corpo contra nós mesmos. Quando levanto levemente o braço, sinto um peso contra o qual luto e ao qual devo ceder, se tenho o braço levantado por muito tempo. Este sentimento da resistência dos corpos estranhos e do nosso próprio corpo apresenta-se com o concurso da vontade, ou sem ele.

"O esforço muscular não é sempre um esforço voluntário; é necessariamente espontâneo antes de ser voluntário. O esforço involuntário que nos dá o sentimento da resistência é a ação de nossa faculdade motriz sobre os nervos e sobre os músculos, que são os instrumentos desta faculdade; temos consciência desse esforço, temos pois consciência da ação de nossa faculdade motriz. (p. 62) Lembramo-nos do grau de resistência que nos opôs um corpo contra o qual obramos até involuntariamente; é necessário para isso lembrar-nos do grau de força que desenvolvemos contra ele. Se nos lembramos deste grau de força, tivemos consciência dele, porque ninguém se recorda senão dos atos de que teve consciência. Não referimos à alma senão as ações de que tivemos consciência pelo menos uma vez e que podemos recomeçar voluntariamente.

"Convém reconhecer que os movimentos da vida corpórea são algumas vezes perturbados pela alma sem ela o saber, e até contra sua vontade. A vergonha acelera a circulação do sangue e o faz afluir ao rosto; o medo o retrai dos vasos que estão na superfície do corpo e o concentra no coração; a cólera produz nos membros um tremor geral; a dor perturba a digestão, o prazer a facilita. Nestas circunstâncias, a alma produz provavelmente alguns movimentos insensíveis, os quais por isso mesmo não podem recomeçar voluntariamente e são estes movimentos que perturbam os da vida corpórea.

"A faculdade motriz da alma influi cientemente até certo grau sobre alguns movimentos da vida corpórea, como por exemplo, sobre o movimento da respiração, que podemos acelerar, retardar e suspender por alguns instantes. Em certos homens a faculdade motriz tem chegado a mover partes do corpo, que não move em outros; muitas pessoas têm podido impedir que a vermelhidão ou a palidez apareçam sobre o rosto; outras tornam-se coradas ou pálidas por um emprego voluntário de sua faculdade motriz.

"Os movimentos que referimos à alma, porque nos dão o sentimento da resistência ou de nosso corpo, ou dos corpos estranhos e que podemos recomeçar voluntariamente, se dividem em duas classes que compreendem: 1º) os movimentos instintivos; 2º) os

movimentos habituais. Os movimentos instintivos são aqueles que precedem a ação da vontade; os movimentos habituais são aqueles que continuam depois que esta ação tem cessado. O movimento habitual é tão fácil que o operamos sem ter consciência dele, a menos que encontre algum obstáculo novo".

(p. 63) Em resumo diz Garnier: "Existo, conheço-me, conheço um corpo que chamo meu. Movo este corpo voluntariamente, logo o tenho movido involuntariamente, porque não posso querer fazer senão o que fiz primeiro sem querer. De mais, nos movimentos involuntários, sinto a resistência dos corpos estranhos contra meu corpo e até de meu corpo contra mim; não sinto a reação senão porque sou causa da ação; movo pois eu mesmo este corpo em certos movimentos involuntários; se o movo é porque tenho o poder de movê-lo. É este poder que chamamos a faculdade motriz"(2).

Eis aqui um transunto do que pensa Garnier sobre a faculdade motriz; cumpre-nos agora examinar sua opinião.

O autor distingue a faculdade motriz da alma, e a propriedade do corpo de mover-se. Atribui à alma os movimentos de que temos consciência e que ela pode querer, isto é, os movimentos percebidos e que se podem tornar voluntários. Daqui se segue que todo movimento, que não é percebido, não pertence à faculdade motriz da alma, mas ao corpo, e além disto que todo movimento que não pode ser voluntário, posto que percebido, também não é da alma. Isto se resume nestas palavras do autor. "Não referimos à alma senão as ações de que tivemos consciência pelo menos uma vez e que podemos recomeçar voluntariamente". Mas depois reconhece que a alma influi sobre o corpo produzindo alguns movimentos insensíveis (isto é sem consciência) e que ela não pode recomeçar voluntariamente.

Já vemos pois que o seu critério para reconhecer a faculdade motriz da alma não é seguro; pode haver movimentos produzidos pela alma que nem se quer são percebidos. E como sabemos que são produzidos pela alma? Será porque se manifestam em conseqüência de certos estados do nosso espírito? Parece que sim. Como, porém, diz que a alma influi cientemente sobre alguns movimentos do corpo, e sobre a respiração, etc.; não parecerá também que estes movimentos de respiração dependem da faculdade motriz da alma pela mesma razão?

(p. 64) Portanto, não é nem porque certos movimentos são percebidos que pertencem à faculdade motriz da alma, nem porque possam ser voluntários; há movimentos provocados pela alma que não percebemos, e há movimentos que estão sujeitos à ação da vontade e que pertencem ao corpo.

---

(2) Op. cit.

Vejamos qual é o outro critério dos movimentos que referimos à alma; é, segundo Garnier, o sentimento de resistência.

Havendo sentimento de resistência, há movimento produzido pela alma? Quando não há sentimento de resistência, não haverá ação da alma? Muitas vezes acontece que o organismo é modificado pela alma, que a contração muscular se efetua e temos a sensação correspondente, mas sem sentimento de resistência, porque não existiu obstáculo à ação muscular. E não pode acontecer que haja paralisia do sentimento e não do movimento, e que eu possa mover o braço e encontrar um obstáculo sem sentimento algum de resistência? E todas as vezes que houver sentimento de resistência precedeu ação da alma? Não. Porque um membro pode mover-se em virtude de uma ação orgânica, e encontrando um obstáculo nos dará o sentimento de resistência. Logo o sentimento de resistência não é sempre u'a marca de ação prévia da faculdade motriz da nossa alma. Por conseqüência, também o sentimento de resistência não serve para caracterizar os movimentos que referimos à alma.

Deveremos concluir que a faculdade motriz é corpórea e não da alma, ou que não exista uma faculdade motriz que pertença à alma?

Não posso querer fazer senão o que fiz sem querer, não movo o meu corpo voluntariamente senão porque o movi involuntariamente; isto é, pode o *eu* ser causador involuntário de movimentos e causador voluntário; por outras palavras, há movimentos involuntários causados pelo *eu*, pela alma; a faculdade motriz é a faculdade que tenho de mover o corpo.

Para mover voluntariamente é necessário ter movido involuntariamente; não será o mesmo dizer que os movimentos antes de serem voluntários foram involuntários? Mas para isso será preciso que a faculdade motriz seja da alma e não do corpo? E porque movo voluntariamente o braço segue-se que, se ele se moveu antes involuntariamente, foi por uma ação da minha alma? (p. 65) Se as faculdades podem produzir movimentos no corpo, não é provável que elas influem diretamente sôbre o corpo, e não por intermédio da faculdade motriz? O corpo tem a propriedade de mover-se independentemente de qualquer ação da alma e pode mover-se pela ação de todas as faculdades; e que necessidade há de admitir-se uma faculdade especial da alma para o mover?

Em lugar de dizer, por exemplo, como diz Garnier — a fome e a sede obram sobre a fôrça motriz e lhe fazem executar os movimentos necessários à alimentação — porque não se dirá, que a fome e a sede obram diretamente sobre o organismo sem o intermédio da tal força motriz? Mas, diz ele, esses movimentos de deglutição, trituração, etc. se executam antes que a fome e a sede se façam sentir; logo, se executam sem que qualquer outra faculdade os provoque, produzem-se espontaneamente.

E o que é que isto prova? Será que o corpo se move pela ação da alma, ou que a faculdade motriz do corpo entra por si em ação? Se poderia replicar a Garnier, quando diz: "Se não existisse faculdade motriz da alma, porque é que só certos movimentos são percebidos e outros não? Porque é que certos movimentos podem ser excitados pela vontade e outras faculdades e outros não?" E se responderia: todos os movimentos se manifestam sem ação do espírito, é o que provam as experiências de Flourens e outros. Não há dúvida também de que muitos desses movimentos são excitados pelo espírito e outros não. Mas o que se trata de saber é, se são as diversas faculdades do espírito que excitam diretamente o corpo, ou se é mister admitir no espírito uma faculdade especial, sobre a qual as outras obrem para se exercerem os movimentos.

Que razões traz Garnier para a admissão desta faculdade motriz da alma? São as seguintes: 1º) A faculdade de mover é independente da de sentir; 2º) Movo o meu corpo, logo tenho o poder de movê-lo; 3º) Não se faz voluntariamente senão o que se fez involuntariamente; 4º) Se quero certo movimento, é porque ele é minha ação e não a ação de meu corpo; 5º) (p. 66) Sinto a resistência dos corpos, até nos movimentos involuntários e não sinto a reação senão porque sou causa da ação.

1º) A faculdade de mover é independente da de sentir: concordo, mas por isso não se segue que seja uma faculdade da alma; 2º) Movo meu corpo, logo tenho poder de movê-lo; mas não se segue que haja uma faculdade motriz da alma, basta que as diferentes faculdades, inclusive a vontade, excitem os movimentos sem precisarem das faculdades motriz da alma; 3º) Concordo que não se faça voluntariamente senão o que se fez involuntariamente: movo o meu braço voluntariamente, mas será porque conheci que ele se moveu por si ou será porque alguma faculdade excitou o movimento sem precisão da faculdade motriz? 4º) Não posso querer uma ação de meu corpo? A vontade não pode obrar diretamente sobre o corpo?

Garnier diz: "Porque razão dentre os movimentos de meu corpo, quero uns e não quero outros?" Responde ele: "é porque os primeiros foram operados por mim mesmo, antes involuntariamente, isto é, pela simples faculdade motriz de que disponho e porque os segundos não são senão o resultado das propriedades de meu corpo; minha vontade não se pode aplicar a estes últimos. Não quero nunca a circulação do sangue, a secreção dos humores, etc.; se quero o movimento do braço, é porque este movimento depende de uma força que faz parte de mim mesmo. Minha vontade não dispõe senão de meus próprios atos; não quero nunca o movimento do sol e quero o movimento de meu braço; logo conheço em mim um poder de mover meu braço, distinto de minha vontade.

Se o movimento que eu quero operar dependesse de uma força motriz própria a meu corpo, eu poderia querer todos os movimentos deste".

Estas razões são de grande peso, mas se poderá objetar. Segundo Garnier há movimentos que dependem unicamente da força motriz do corpo e outros que dependem da força motriz da alma. Resta saber se os mesmos movimentos não podem pertencer a ambas as forças motrizes. Os movimentos voluntários não podem aparecer logo que a destruição dos hemisférios cerebrais, conforme as experiências de Flou (p. 67) rens e continuam os mesmos movimentos involuntariamente. Movimentos involuntários se manifestam ainda que tenha sido destruída toda comunicação com o cérebro. Os movimentos são os mesmos quer sejam voluntários, quer não sejam voluntários. No primeiro caso, a vontade é que excita os movimentos; no segundo caso, não há intervenção da vontade.

E de mais, quais são os movimentos que não posso querer? São aqueles que não dependem de músculos sujeitos aos nervos cérebro-espinhais; são somente estes. Todas as vezes que, as partes contêm nervos motores cérebro-espinhais a parte pode mover-se voluntariamente, como se move em virtude de ação do organismo. Isto explica porque nem todos os movimentos do corpo estão sujeitos à vontade, mas não é razão suficiente para se admitir uma força especial da alma para mover o corpo.

A propriedade motriz do corpo entra em ação por si ou estimulada pela vontade; os movimentos são os mesmos, a causa é que varia. E como poderia eu distinguir no movimento involuntário que faz meu braço, que este é movido ora pela alma e ora não? Não vejo meio de fazer esta distinção e nem acho que repugne à razão que a vontade ou os instintos possam obrar diretamente sobre a faculdade motriz do corpo. Uma irritação, a eletricidade, etc., não produzem movimentos no braço e são porventura a propriedade motriz do corpo? Estas causas põem em ação esta propriedade e porque as faculdades do espírito não a porão do mesmo modo em ação sem intermédio algum?

Admitamos simplesmente o fato e não procuremos penetrar o como a alma influi sobre o corpo; é um fato e basta-nos ele.

"Não quero o movimento do sol, mas o movimento do meu braço, logo conheço em mim o poder de mover meu braço distinto de minha vontade," assim se exprime Garnier. Não quero o movimento do sol, assim como não quero o movimento da circulação do sangue, da secreção. E porque? porque a experiência me mostra que só posso mover meu corpo e deste corpo somente partes dele. Conheço em mim o poder de mover meu braço, não há dúvida, porque a ex- (p. 68) periência mostra que tenho esse poder; mas, diz Garnier, este poder é distinto da vontade. Sim, a propriedade motriz é distinta da vontade, mas não se segue que seja uma facul-

dade da alma, é uma propriedade do corpo, que pode ser posta em exercício por muitas causas e uma destas é a vontade.

Ora, o autor admite que os diferentes instintos podem pôr em ação a faculdade motriz da alma. E somente os instintos porão em exercício as partes sujeitas a esta faculdade, que o são também à vontade, ou os instintos podem fazer mover partes do corpo que não estão sujeitas à vontade e cuja ação não se pode portanto atribuir à faculdade motriz da alma? É outro ponto que se deve averiguar.

Não diz Garnier que a vergonha acelera a circulação do sangue e o medo retrai o sangue dos vasos capilares? E como explica estes fenômenos? Dizendo que a alma produz *provavelmente* alguns movimentos *insensíveis* e que são estes movimentos que perturbam os da vida orgânica. Portanto há movimentos que são provocados pelos intintos que nem são percebidos; logo não se podem tornar voluntários, logo não são da faculdade motriz da alma, visto que Garnier reconhece que há esta faculdade da alma, porque certos movimentos involuntários se tornam voluntários. Pergunto: se nenhum movimento pudesse ser voluntário, seguir-se-ia que a alma não poderia mover o corpo? mas os instintos o poriam em ação. E o que são os instintos senão faculdades da alma?

Por conseqüência, as inclinações podem influir sobre a propriedade motriz do corpo sem a admissão da tal faculdade. E se assim é, por que a vontade não fará o mesmo? Quando certos movimentos corpóreos são consecutivos ao exercício de uma inclinação, quer Garnier que estes movimentos sejam ainda excitados pela faculdade motriz da alma, embora sejam insensíveis. Ainda mais, Garnier diz que, em certos homens, a faculdade motriz tem chegado a mover partes do corpo que ela não move em outros. E como sabemos isto? É porque, continua Garnier, muitas pessoas têm podido impedir o rubor ou a palidez do rosto, outras os fazem aparecer pela vontade; logo aqui também é pela vontade que sei da existência da faculdade motriz da alma e de sua extensão.

(p. 69) Estes fenômenos se explicam muito bem na hipótese de que a vontade em uns homens têm maior esfera de ação sobre a propriedade motriz do corpo, do que em outros; não é preciso a admissão dessa faculdade motriz da alma.

Finalmente, diz Garnier que não temos consciência dos movimentos fisiológicos. Nego. Temos consciência de alguns: das pulsações do coração, por exemplo. Diz também que eles não nos dão o sentimento de resistência e não procuramos recomeçá-los voluntariamente e que estes caracteres bastam para distingui-los dos movimentos que referimos à faculdade motriz da alma. Já mostrei que estes caracteres não são suficientes.

5º) Sinto a resistência dos corpos até nos movimentos involuntários e não sinto a reação senão porque sou causa da ação.

O sentimento de resistência dependerá somente da faculdade motriz, que segundo o próprio Garnier tem por instrumentos os nervos motores e os músculos? Não. Neste sentimento é preciso a ação sobre os nervos sensitivos que nada têm com a faculdade motriz.

Há reação porque há obstáculo e esforço para vencê-lo. Sinto a reação porque senti a ação; é necessário que sinta e portanto que a sensibilidade se exerça. Mas porque sinta a reação, não se negue que fosse causa da ação, visto como posso reagir contra um obstáculo, que impede o movimento de meu braço, que foi solicitado por uma força que não foi o *eu*.

Não há sentimento de resistência sem movimento obstado e, por conseguinte, sem esforço muscular. Basta que haja obstáculo ao movimento para que exista sentimento de resistência. Nas convulsões, quando a sua causa é inteiramente física, pode haver sentimento de resistência e todavia a alma não tomou parte no movimento; não houve ação da alma e todavia sinto a resistência.

Pelo que temos exposto se vê quanta razão tinha eu quando disse que era muito difícil distinguir o que pertencia a nosso corpo como próprio e ao nosso espírito. Quantas dificuldades temos encontrado em distinguir se uma propriedade é do corpo ou da alma!

Admitimos com tudo a existência da faculdade motriz da alma. a que damos o nome de *motividade*. (p. 70) E por que? 1º) Porque todo mundo sabe que a alma excita movimentos no corpo, embora geralmente se pretenda que a vontade é a força provocadora e a única faculdade do espírito que intervém; 2º) Porque não poderíamos fazer voluntariamente senão aquilo que fizemos involuntariamente. Todo ato voluntário é precedido de um ato involuntário, mas ato involuntário que me pertence; se quero mover o braço, é porque o movi sem querer; quero movê-lo, porque conheci que tinha o poder de o mover e que este poder me pertence. Este poder não se estende a todas as partes do corpo, assim como não posso ver todos os objetos, ouvir todos os sons; os nossos poderes têm limites, mas limites que variam nos diversos indivíduos e conforme o desenvolvimento da faculdade; de sorte que podem uns mover uma parte do corpo, que outros não movem e posso com o exercício chegar a mover uma parte que antes não movia. Mas não é porque faço movimentos voluntários que sei que faço esses movimentos; é, pelo contrário, porque sei que os posso fazer que os quero fazer. Tenho conhecimento de que sou capaz de mover certas partes do corpo e por isso as quero mover e tenho este conhecimento, assim como tenho os outros conhecimentos.

Conheço o exercício da faculdade motriz da alma ou motividade, como conheço o exercício das outras faculdades. Que temos consciência desta ação do espírito sobre nosso corpo, que temos consciência do que se passa em nosso corpo pela ação do espírito e que não precisamos da observação exterior para isso, prova o

seguinte fato referido por Dugald-Stewart: "Muitas pessoas se devem recordar de ter ouvido a Lord Cullen (o mais hábil mímico conhecido) mostrar a dificuldade que tinha em reproduzir as feições de Lord Kames e como, depois de muitos esforços baldados, conseguiu-o de repente em uma viagem que fez com um de seus amigos nas montanhas da Escócia. Logo que adquiriu o império sobre o aparelho muscular, até então adormecido, do qual dependia o efeito, teve imediatamente *consciência* que se havia apoderado da semelhança que procurava e invoca logo o testemunho de seu companheiro sobre a fidelidade do retrato"(3).

(p. 71) Teve consciência da ação que imprimiu ao corpo e da postura que havia dado às diferentes partes e este conhecimento é independente da vontade porque em todas as experiências existia a mesma vontade, mas não foi senão nesta que conheceu ter conseguido o fim. E na imitação involuntária conhecemos muitas vezes que temos produzido exatamente a mesma atitude ou postura e os mesmos movimentos. Este conhecimento não é precedido de ato algum voluntário. Portanto tenho consciência de que produzo certos movimentos e não é porque os quero que os conheço, mas os quero porque os conheço.

Ora, se movimentos involuntários são percebidos pela alma e se a alma os pode fazer nascer voluntariamente, é porque foram eles o efeito involuntário da própria alma; é porque estes atos nos pertencem, visto como a vontade não se pode estender além do que está em nosso poder e só estão em nosso poder as nossas faculdades, porque as nossas faculdades são as únicas coisas que pertencem ao *eu* e o corpo não pertence ao *eu*, é uma existência separada. Sendo o corpo uma existência separada, não podemos senão influir sobre ele, não dispomos dele e se não dispomos dele não podemos exercer nossa vontade sobre ele e se queremos certos movimentos é porque influímos diretamente sobre alguma força que os provoca e esta força não pode ser senão uma faculdade da alma, uma coisa que nos pertença, da qual dispomos e que está em nosso poder.

Podemos desejar o que não está em nosso poder, mas nunca o podemos querer; é por isso que podemos desejar o movimento do sol, a circulação do sangue, mas não o podemos querer; e se queremos o movimento do braço, é porque está em nosso poder, é porque conhecemos que podemos influir sobre ele e este poder que temos de influir sobre ele é precisamente uma faculdade da alma, a *motividade*. O braço é para o *eu* o mesmo que é o sol; é uma existência exterior, e se queremos o movimento do braço e não o do sol é porque sabemos que temos influído sobre um e não sobre o outro, e que, portanto, podemos fazê-lo, e se queremos influir é

(3) *Élements de la philosophie de l'esprit humain.*

porque influímos sem querer; logo, influímos sem querer antes de influirmos querendo e portanto há uma faculdade de alma que influi sobre o corpo e faculdade diferente da vontade.

(p. 72) Esta é também a razão porque quero certos movimentos de meu corpo e não quero outros; porque certos movimentos dependem de uma faculdade do *eu* e outro não; e se não fosse necessária essa dependência não haveria motivo para não querer os outros movimentos. E se queremos certos movimentos e não outros é porque conhecemos já que certos movimentos são provocados pela alma e outros não; 3º) Porque o sentimento de resistência prova que há ação sobre os nervos motores e como esta ação é em conseqüência de uma sensação e portanto de um ato da alma, segue-se que esta ação sobre os nervos motores também é outro ato da alma e que por conseguinte a faculdade de obrar sobre os nervos motores é uma faculdade da alma e não do corpo. Com efeito, não há até no movimento inteiramente corpóreo sentimento de resistência sem participação da alma sem que a impressão produzida seja pelos nervos sensitivos transmitida à alma e se não houver ação sobre os nervos motores a sensação se manifesta mas não há sentimento de resistência. E donde partirá esta reação sobre os nervos motores senão do mesmo *eu*, que sentiu?

Será a vontade que obra diretamente sobre estas fibras motoras ou o fará por intermédio de uma faculdade da alma? Para que se produza um movimento voluntário a vontade obra primeiro sobre a motividade e esta sobre o corpo ou obra diretamente sobre o corpo?

Movimentos e séries de movimentos se efetuam sem a intervenção da vontade e até sem consciência, uma vez que haja comunicação com os centros nervosos por meio das fibras motoras, isto é, as fibras motoras podem ser excitadas sem interferência da vontade e produzirem-se os mesmos movimentos como se fossem voluntários. Estes movimentos assim produzidos involuntariamente podem todavia ser percebidos e a sensação da contração muscular ser localizada; aqui há pois contração muscular percebida sem ação da vontade. Quando alguém, diz Prochaska, aproxima o dedo de nosso olho, posto que saibamos que não tem tenção de nos ser nocivo, a impressão feita no nervo ótico não deixa de refletir-se sobre os nervos motores das pálpebras que se aproximam e se fecham sem o querermos. Nesta observação a consciência intervém (p.73)m, há sensação, há intervenção da alma, mas não há vontade. Sem participação da vontade, movimentos efetuam-se nos órgãos em conseqüência de uma sensação produzida e que são inteiramente semelhantes aos voluntários. Nestes movimentos a alma intervém, e, portanto, intervém por meio de outra faculdade que não é a vontade. Logo, a vontade não influi diretamente sobre o corpo, mas sobre esta outra faculdade da alma.

No *Tratado de fisiologia* de Longet deparamos com o seguinte: "Chevreul fez a seguinte experiência — um pêndulo composto de um anel de ferro suspenso a um fio de cânhamo é seguro pela mão direita e colocado por cima do mercúrio de uma cuba pneumática; este instrumento executa então oscilações, se bem que o braço fique imóvel; se se coloca um corpo entre o mercúrio e o pêndulo as oscilações cessam; elas recomeçam quando é retirado o corpo intermédio. Para saber se estas oscilações do pêndulo são estranhas a todo movimento muscular, Chevreul apóia o braço que segura o pêndulo sobre um sustentáculo de madeira, que faz caminhar à vontade do cotovelo para a mão. O movimento do pêndulo vai então se moderando e tanto mais quanto mais se aproximava o sustentáculo da mão e cessa quando os dedos que seguram o fio estão também apoiados. Repetindo a experiência com o fim de procurar novamente a causa das oscilações do pêndulo, Chevreul sente muito bem que, ao mesmo tempo que seus olhos seguem o pêndulo que oscila, há em si uma disposição ou tendência ao movimento que embora involuntária é tanto mais satisfeita quanto maiores são os atos que o pêndulo descreve. Uma tapagem é posta então diante dos olhos do experimentador: as oscilações do pêndulo param e a interposição de um corpo entre o pêndulo e o mercúrio não exerce mais a menor influência sobre as oscilações. Chevreul interpreta os fenômenos precedentes do modo seguinte: segurando o pêndulo com a mão, o movimento muscular do braço, posto que insensível para o autor da experiência, faz sair o pêndulo do estado de repouso; as oscilações, logo que começam, são aumentadas pela influência da vista, que põe o experimentador em um estado particular de disposição ou de tendência ao movimento. O movimento muscular, quando mesmo tem crescido por esta disposição ao movimento, é todavia (p. 74) bastante fraco para parar, quando se tem simplesmente o pensamento de ensaiar se tal meio o fará parar. Existe pois uma ligação entre a execução de certos movimentos e o estado de pensamento que lhes é relativo, se bem que este pensamento não seja ainda a vontade que ordena aos órgãos musculares" (4).

Para nós esta tendência ao movimento — e que não é a vontade — não é senão a motividade. Chevreul cita vários exemplos desta tendência ao movimento; assim, quando a atenção está inteiramente fixada sobre um pássaro que voa, sobre uma pedra que fende o ar, sobre a água que corre, etc., o corpo do expectador se dirige para a linha do movimento; quando um jogador de bilhar segue com a vista a bola, na qual imprimiu o movimento, seu corpo se dirige na direção que queria ver seguir a bola, etc. etc.; e tudo isto se faz involuntariamente. 4º) Posso imprimir sobre o corpo um excitamento que produza o movimento e outro que não

(4) *Traité de physiologie*, 1853.

chegue a produzi-lo, mas do qual tenho consciência, donde se segue que esta faculdade excitativa me pertence, porque a dirijo como quero, ora para certo fim, ora para outro. Se fosse uma propriedade do corpo não estaria à minha disposição para lhe dar maior ou menor energia, esta ou aquela determinação.

Estas razões e fatos parecem-nos mostrar que a alma tem o poder de obrar sobre os nervos motores e de produzir ações no corpo independentemente da vontade. A existência da faculdade da alma, que Garnier chama faculdade motriz, e a que dei o nome de motividade, me parece incontestável.

A faculdade motriz da alma, admitida por Garnier, será diferente do instinto de atividade física reconhecido pelo mesmo filósofo? Segundo Garnier, a mobilidade dos meninos é um desenvolvimento espontâneo da faculdade motriz e o efeito de um instinto que precede o prazer. Mas considera também a mobilidade como o objeto de um amor que se desenvolve com conhecimento de causa.

A mobilidade dos meninos é atribuída à faculdade motriz e a este instinto, e se o fenômeno é o mesmo para que admitir duas causas? Se é objeto de amor, é depois de (p. 75) exercida e com conhecimento de causa; antes do prazer não há amor e antes do exercício da faculdade não há prazer; por conseguinte, não vejo por aí que a faculdade motriz seja diferente do instinto de atividade física. Produzo movimentos sem prazer nem dor; o prazer ou a dor não é o que constitui o instinto. Este prazer ou esta dor que se patenteia nos músculos me excita a movimentos, isto é, provoca o instinto, mas não é o instinto. Parece que para Garnier a faculdade motriz deve-se confundir com o instinto de atividade física, porque atribui-lhes os mesmos fenômenos; mas, a este respeito, existe alguma contradição em sua opinião.

Quando os órgãos musculares não são exercitados, nasce uma necessidade, e esta necessidade deve ser satisfeita, e há um instinto para satisfazê-la. E esta necessidade é satisfeita ou pelos movimentos corpóreos espontâneos, ou pelos movimentos provocados pela alma; quando os primeiros têm faltado a necessidade se faz sentir; portanto, o instinto da atividade física tem por objeto mover o corpo, é ele que põe o corpo em movimento, logo é ele mesmo a faculdade motriz da alma.

Mas o que é uma inclinação, um instinto? É uma disposição da alma a procurar certos objetos, a gozar de sua presença e a sofrer de sua ausência. Esta é a definição de Garnier.

A inclinação procura o objeto antes de conhecer o prazer que ele dá. O instinto de atividade física é uma inclinação, tem um fim a satisfazer, mas não são as inclinações que conhecem os objetos. Se elas impelem a alma a seu conhecimento, é por meio das faculdades intelectuais que somos aptos para satisfazer aos fins do instinto. Os instintos são impulsos da alma, excitam-na a empregar

as suas faculdades para conseguir certos fins; o instinto de atividade física tem por fim satisfazer uma necessidade, mas esta necessidade é satisfeita pela faculdade motriz, é por meio desta faculdade que a alma procura satisfazer o instinto de atividade física, assim como procura por meio dela satisfazer a outros instintos. Logo este instinto não é esta faculdade, assim como não o são os outros instintos que necessitam dela.

Produzem-se movimentos adequados à satisfação de todos (p. 76) os instintos, que necessitam para esta satisfação da intervenção do corpo; logo estes movimentos, porque vêm em conseqüência de todos esses instintos, deveriam pertencer a cada um deles, assim como se poderia supor que pertençam ao de atividade física. Mas o objeto que se propõe um instinto nada tem com os meios empregados para satisfazê-lo; os movimentos do corpo são meios, logo os movimentos nada têm com os instintos. Os instintos excitam as diversas faculdades de que necessitam para sua satisfação e, quando precisam de meios corpóreos, excitam a faculdade motriz da alma, que se põe em ação dirigida pelo instinto, como se põe em ação dirigida pela vontade.

Assim, pois, existe uma faculdade motriz da alma que não é o instinto de atividade física; o que ficará mais bem elucidado quando nos tivermos ocupado dos instintos. A alma tem o poder de mover e excitar o corpo, poder que não é a vontade e não é um instinto.

Examinemos ainda esta faculdade ou este poder de obrar sobre o corpo. A sensação de resistência é uma prova de que se exerceu a faculdade motriz da alma ou motividade. Não se segue, porém, que a falta de sentimento de resistência prove que não houve exercício da motividade, porque, se houver paralisia do sentimento, posso muito bem mover essa parte do corpo; ela pode encontrar qualquer obstáculo, não tenho sentimento algum. Será a motividade uma faculdade perceptiva, uma faculdade intelectual, uma faculdade de conhecer? Poderemos atribuir à motividade a percepção da resistência, do peso, etc? Garnier, tratando das percepções externas, fala da percepção fornecida pela faculdade motriz. Poder-se-ia pensar que ele admite a faculdade motriz como perceptiva.

Não se podem atribuir à motividade os sentimentos de resistência, de peso, etc., porque se estes sentimentos dependem dos nervos motores, dependem também dos nervos sensitivos; pelos nervos sensitivos é que recebo a sensação; a ação solitária pelos nervos motores não dá estes sentimentos.

A motividade não é uma faculdade de perceber, porque se exerce muitas vezes sem conhecimento; ela se limita a obrar (p. 77) sobre os nervos motores excitando os órgãos ou produzindo a contração muscular; o resto não lhe pertence, mas a outras faculdades. Perceber não é um ato da motividade.

Garnier tem razão quando escreve: "Que é por erro que certos filósofos têm confundido a percepção da extensão tangível com a percepção da resistência". Tem ainda razão quando diz: "Que sentimos algumas vezes a resistência ou o peso de nossos próprios membros sem perceber sua extensão tangível, e que podemos perceber uma extensão tangível sem exercer esforço contra ela e, por conseguinte, sem perceber uma resistência; bem como que a delicadeza do tato não está em proporção da habilidade em perceber o peso e a resistência dos corpos; e, finalmente, que o tato e a faculdade motriz têm por órgãos nervos distintos e que estas duas faculdades podem suspender sua ação independentemente uma da outra"([5]).

Porque tudo isto é assim, não se segue que a motividade seja uma faculdade perceptiva. O que se segue é que a motividade é necessária para a produção destas percepções, e tanto, que pode a motividade exercer-se, sem que haja percepção alguma, até porque tem por órgãos nervos distintos. Estando paralisado o sentimento, não há percepção de resistência assim como não há percepção de extensão tangível.

A sensação de resistência é um fenômeno complexo, e ela não existe sem contração muscular, obstáculo ao movimento e percepção de todas estas coisas. A contração muscular pertence à motividade, mas a sensação da contração muscular não lhe pertence assim como não lhe pertence o conhecimento do obstáculo, nem a sensação de contato.

Sentimos resistência ou o peso de nossos próprios membros, porque nossos membros fazem as vezes de corpo estranho, de obstáculo. Sentimos o peso e a resistência sem perceber sua extensão tangível, porque nestes casos a faculdade tátil não está em ação. Temos simplesmente o conhecimento que uma coisa nos resiste. pelo sentimento de esforço que se produz. Os músculos se contraem para suster o corpo estranho e manifesta-se uma sensação particular que é a sensação da contração muscular; não há percepção da extensão tangível, há (p. 78) simplesmente sensação da contração muscular mais ou menos intensa. Não há percepção de extensão tangível, porque a sensação é diversa, fazendo-se em certas partes do corpo e não no órgão tátil; na sensação de tangência os músculos não obram, na sensação de peso obram os músculos.

Não é a motividade que nos dá a percepção; a motividade está, é verdade, em exercício nas sensações de resistência ou de peso, mas a percepção destas sensações é dada por outras faculdades que entram igualmente em exercício. O que há de particular nestas sensações de peso e de resistência é que as referimos a uma parte de nosso corpo, é o fenômeno de localização, o qual, todavia, pode

((5) Op. cit.

deixar de manifestar-se algumas vezes. Mas este conhecimento não é a faculdade motriz que nos dá, porque ela se exerce muitas vezes sem que ele apareça e muitas vezes também ele existe sem que a motividade esteja em ação. Distinguiremos ainda melhor a motividade das outras faculdades, com que ela se poderia confundir, quando chegar a ocasião de tratarmos especialmente destas faculdades. A motividade não é uma faculdade perceptiva ou intelectual, é uma faculdade *ativa*, uma faculdade pela qual a alma obra sobre o corpo. Outras são as faculdades perceptivas, que necessitam da intervenção do organismo.

Em resumo: Garnier deu muito boas razões para a admissão da faculdade motriz da alma ou motividade, e provou bem a sua existência, como faculdade especial, apesar de que algumas das razões que emitiu não sejam procedentes. Platão já havia reconhecido esta faculdade; Aristóteles a coloca em uma das enumerações que dá dos poderes da alma. Jouffroy, nos tempos modernos, admite uma faculdade locomotriz, ou uma energia por meio da qual abalamos os nervos locomotores, e produzimos os movimentos corpóreos, mas é sem dúvida a Garnier que devemos o verdadeiro conhecimento desta faculdade da alma e foi quem pôs sua existência fora de qualquer objeção.

A motividade está provada pelas razões seguintes: porque movemos nosso corpo e temos consciência da ação que exercemos sobre ele; esta ação não provém da vontade, visto que só fazemos voluntariamente o que fizemos involuntari(p. 79)amente, e por isso, só queremos certos movimentos do corpo e não queremos outros; porque no esforço involuntário há ação sobre o corpo sem intervenção da vontade, como acontece quando fazemos esforço para remover um obstáculo, que não previamos, porque o esforço que fazemos para remover o obstáculo e o sentimento de resistência indicam positivamente uma ação da alma sobre o corpo, visto como é o mesmo ser, que sente, que deve reagir e não é o corpo que reage por si só contra o obstáculo, porque não é o corpo que sente, e portanto não é ele que reage; finalmente, porque dispomos como queremos desta faculdade aumentando ou diminuindo a sua energia e aplicando-a para este ou aquele ponto, o que não aconteceria se fosse uma propriedade do corpo.

A motividade não é propriedade do corpo, também não é a vontade, é portanto uma faculdade da alma e diferente da vontade É uma faculdade especial da alma, porque seus fenômenos se distinguem dos fenômenos produzidos pelas outras faculdades da alma.

LIVRO QUARTO — FACULDADES INTELECTUAIS

CAPÍTULO I - Locabilidade ou percepção de nosso corpo próprio

SEÇÃO PRIMEIRA — LOCABILIDADE

Tratando da motividade, disse que esta faculdade não era uma faculdade perceptiva e que, se havia conhecimento, na sensação de peso ou de resistência, este conhecimento era dado por outras faculdades. Disse também que tínhamos consciência do exercício da motividade e das diferentes ações, que esta faculdade imprimia a nosso corpo. Conhecemos por conseguinte que temos um corpo nosso, sobre o qual obra a motividade. Como nos vem este conhecimento? Qual é pois esta faculdade perceptiva que nos revela esta existência? Não é a motividade. Será a consciência? Será a percepção externa? Não é nenhuma destas três faculdades, é uma faculdade especial.

Esta faculdade se manifesta à consciência pelo fenômeno conhecido pelo nome de *localização*, isto é, pela advertência que temos de que uma parte de nosso corpo é a sede da impressão, seja ela produzida de qualquer modo ou por qualquer agente. Não se pode dizer que o fenômeno de localização seja um caráter distintivo das sensações, porque há sensações que o não apresentam, visto que nem sempre se produz esta referência a uma parte do nosso corpo.

Quando não há localização não sabemos que nosso corpo intervém no fenômeno; a localização é que nos patenteia es(p.81)ta intervenção, é portanto pela localização que sabemos da existência de nosso corpo; e por esta razão dou o nome de *locabilidade* à faculdade pela qual adquirimos o conhecimento de nosso corpo. Esta faculdade não é a motividade porque além das razões ponderadas, quando nos ocupamos desta com especialidade, acrescentaremos ainda outras considerações.

Na contração muscular nem sempre há fenômeno de localização. Posto que seja um caso extraordinário, todavia pode existir se o sentimento estiver completamente paralisado; acontecerá o que acontece nos movimentos, que não dependem de ação cerebral; o movimento aparece e portanto a contração muscular se faz sem

participação alguma da consciência. Repito, é um caso raro e é nas ações musculares que a localização se faz com mais distinção ordinariamente. Por conseqüência, pode haver contração muscular, exercício da motividade, sem consciência desta ação e portanto a motividade não é uma faculdade perceptiva. Quando temos consciência desta ação, percebemos a localização, e como esta se patenteia na ação da motividade, talvez por essa razão se pense que a motividade é uma faculdade perceptiva, visto que nas sensações, em que concorre, há percepção.

Mas não é somente nestas sensações que há o fenômeno de localização; na sensação da extensão tangível e em outras também existe ele e todavia não há exercício da motividade. Para existir o fenômeno de localização é mister que a parte goze de sensibilidade, e entre outros fatos um, que é citado por C. Bell(1), mostra que um homem que sofria de um dente, mandando arrancá-lo e levando um copo d'água à boca pensou que lhe tinham dado um copo quebrado, mas notando que o copo estava inteiro, viu que tinha perdido a sensibilidade na metade do beiço inferior e que por isso não experimentando aí sensação, pensava que o copo estava quebrado; todavia conservava a faculdade de mover todo o beiço.

Eis aqui um fato que prova que pode existir a motividade sem fenômeno de localização, sem percepção alguma. Portanto há exercício da motividade sem localização e há localiza(p. 82)ção sem exercício da motividade. Todavia Maine de Biran pensa que não se pode localizar a sensação quando a parte tem perdido a propriedade de ser movida pela vontade. A sensação se faz neste caso, mas não se faz sua localização. É o que vamos indagar.

Maine de Biran(2) cita um fato observado por Rey Regis, médico, em um hemiplégico que conservava a sensibilidade nas partes paralisadas para a faculdade de mover-se. Quando se beliscava o doente em qualquer parte desta metade paralisada para o movimento, o doente experimentava somente uma sensação geral de dor, sendo-lhe impossível localizar esta sensação; o doente era afetado como que de uma sensação interna geral que ele não referia a uma sede. Logo que recobrou o movimento voluntário o doente começou de novo a localizar as sensações.

Se nos tivéssemos podido apoiar com toda a confiança neste fato, muitas questões teríamos resolvido com facilidade e outras que temos ainda de resolver o seriam sem custo. Temos tratado de pesquisar se nas observações patológicas se apresentam casos idênticos; por ora nosso trabalho tem sido frustrado e os clínicos não nos fornecem em suas obras observações que nos satisfaçam a este respeito.

---

(1) *Exposition du système naturel des nerfs.*
(2) *OEuvres philosophiques,* 1841.

A ser exata a observação de Regis, como há exercício da motividade sem localização e localização sem este exercício, seríamos levados a crer que a alma obra de dois modos por meio dos nervos motores: ou imprimindo uma ação que faça contrair os músculos e produza movimentos, ou simplesmente excitando os órgãos pondo-os em certo grau de excitação sem que se siga ação muscular. Esta observação nos mostraria que nos simples movimentos produzidos por causas independentes da alma não se dá percepção na alma sem uma reação desta sobre os nervos motores. Na falta de observações positivas vejamos, se outras considerações nos podem induzir a admitir o fato de Regis, se não em todas as suas conseqüências, como o fez Maine de Biran, pelo menos em alguma aplicação, que não seja contrariada por outros fatos.

Sabemos que a alma não pode mover o corpo sem a inte(p. 83) gridade dos nervos motores e dos músculos e sem a comunicação com o cérebro; sabemos que não pode haver localização sem a mesma integridade dos nervos sensitivos. Nas experiências sobre estes nervos vimos que a localização é sentida no lugar, onde se terminam perifericamente as fibras nervosas; qualquer que seja o ponto irritado a localização se refere à periferia, mas este fenômeno é interno porque se faz quando existe intata a raiz cerebral, embora não exista a parte periférica; portanto, depende do cérebro e por isso nada tem com a situação relativa da parte periférica.

Mas donde provirá esta referência, esta localização? Depende dos nervos sensitivos ou dos motores? Pelo fato de Regis, não padece dúvida que é inerente às fibras motrizes.

Não há localização quando não há comunicação do cérebro com a parte tocada, como se observa na operação da rinoplástica, e parece portanto que a impressão é transmitida ao cérebro e depois o cérebro reage pelo nervo até a parte tocada. A transmissão da impressão se faz pelas fibras sensitivas. A reação será pelas mesmas fibras sensitivas ou pelas fibras motoras? É o que as experiências não ensinam porque as experiências têm sido feitas sobre nervos que encerram as duas ordens de fibras e não sobre nervos puramente sensitivos ou motores.

Se quando se destroem as raízes motrizes o animal continua a sofrer dor é porque o sentimento está ligado às fibras sensitivas; se não aparecem movimentos na parte é porque os movimentos exigem a integridade dos nervos motores; não se sabe, porém, se apesar da ausência dos movimentos há localização, porque a dor não é indício de localização, assim como os movimentos não o são também.

Muito conviriam observações sobre as paralisias dos nervos puramente sensitivos ou simplesmente motores, e as paralisias do trigêmeo em suas duas raízes seriam muito convincentes. Os nervos de sensações especiais que são sensitivos, são cortados, picados,

queimados e nenhuma sensação se produz. Só produzem sensações quando obram os seus agentes próprios ou certas causas especiais e então dão suas sensações especiais. Os nervos táteis ou de sensibilidade geral que são mistos são sensíveis à ação dos agentes físicos. Sabemos também que as sensações visuais não dão sentimento de loca(p. 84)lização, nem as auditivas, mais do que as do tato e do gosto o dão. Quanto às do olfato, também parece que se não localizam. O que prova que as sensações fornecidas pelos nervos puramente sensitivos não têm este caráter e que somente nos nervos mistos é que ele se apresenta. A falta de movimentos no olho não proíbe a visão, faz somente que a visão seja menos perfeita.

Posto que, quando se irrita ou se comprime o nervo cubital, ou outro, a sensação se localize nos pontos periféricos, também se localiza no ponto em que se faz a compressão. Muller dizer que isto contraria de algum modo as leis da propagação nos nervos. Mas terá sido feita esta observação em nervos postos a nu, sem estarem em contato com a pele? e não será a localização neste caso produzida no lugar da compressão, não pela compressão do nervo, mas pela compressão da pele, que é um lugar periférico?

A ação pelas fibras sensitivas é da circunferência para o centro e a ação pelas fibras motrizes é do centro para a circunferência. Portanto, comprimido um nervo em um ponto de sua extensão ou excitado em sua raiz central, a impressão não pode ir logo para as extremidades periféricas, vai primeiro ao centro, onde se produz a sensação. Se, depois, referimos às extremidades, é porque houve volta do centro para a circunferência e então somente pelos filetes motores. Por mais rápidas que sejam estas transmissões elas devem fazer-se deste modo, ou então os filetes sensitivos transmitem a impressão para o cérebro e por eles mesmos se faz a localização; porém isto não parece ser assim porque, na ação dos nervos sensitivos, puros, não há localização, ela se dá somente nos que têm fibras motrizes, nos nervos mistos.

Ainda mais, segundo Muller, a propagação das dores nevrálgicas conforme o trajeto dos nervos parece igualmente estar em contradição com a teoria exposta das sensações, isto é, que se sente nas extremidades periféricas dos nervos. "Todavia, diz ele, convém notar que estas sortes de dores não seguem sempre o curso dos nervos. Em muitos casos de nevralgias puras, observadas por mim com cuidado em Berlim, as dores não se manifestaram conforme a distribuição anatômica do nervo"[3]. (p. 85) E que será a razão disto? Não será porque, embora seja o nervo sensitivo o doente, a referência da dor se faz segundo a distribuição do nervo motor?

Os autores admitem nevralgias do nervo facial que é um nervo motor e por quê? Pelo trajeto da dor. Mas, diz Longet, que quase

(3) *Manuel de physiologie.*

todas, senão todas, têm sua sede no nervo 5º par, que é sensitivo. E por que razão se tem confundido uma nevralgia com a outra? Não será porque a localização da dor segue o nervo motor e suas ramificações e que assim parece ser o nervo facial o que está afetado, quando é o nervo 5º par, nervo sensitivo?

Em uma observação referida na obra de Ollivier d'Angers, a observação 7, se lê o seguinte: "Observando o doente com mais atenção, notaram-se os fenômenos seguintes: o membro inferior esquerdo e a parte esquerda do tronco tinham seu volume, seus movimentos, sua agilidade, ordinários; mas podia-se beliscar, picar, cortar até a pele de todas estas partes, sem que o doente sentisse e testemunhasse a menor dor. Alfinetes foram enterrados na profundidade de três a quatro linhas sem o doente saber; contudo, toques extensos, como a aplicação da mão posta a chato e passeada sobre a pele, faziam experimentar ao doente uma sensação, mas muito obscura e leve. Esta insensibilidade existia em toda a extensão da perna e coxa esquerdas, sobre todo o lado esquerdo do abdómen, mas ela cessava subitamente adiante e atrás da linha mediana *com esta particularidade notável, que nesta parte, se se beliscava o doente do lado esquerdo, ele asseverava experimentar a sensação enfraquecida no ponto correspondente do lado direito*"(4).

Aqui se vê que a referência se fazia para o lado onde existia a sensibilidade normal e no ponto correspondente à parte esquerda impressionada, parte esquerda que conservava o movimento, mas onde estava abolida a sensibilidade. A sensação era fraca, é verdade, e como o toque da mão sempre fazia sentir alguma sensação, isto prova que a sensibilidade não estava de todo abolida nas partes que eram insensíveis somente a certos agentes. Mas como é que a sensação não era referida à parte tocada, que conservava o movimento, porém à parte que (p. 86) conservava movimento e sensibilidade normal? Assim pois ainda não está muito bem averiguado qual seja na localização a verdadeira intervenção dos filetes motores.

Quando na sensação temos a localização não é mister que haja contração muscular e movimentos; na imobilidade a mais completa temos conhecimento do nosso corpo. E como a motividade se pode exercer sem que haja fenômeno de localização, concluímos que a localibilidade é uma faculdade diferente da motividade.

O conhecimento do nosso corpo será dado pela consciência? Não. A consciência é esta faculdade de perceber, pela qual tomamos conhecimento do *eu* e de suas modificações, a consciência não nos revela outra existência senão a nossa própria existência, do *eu*. Na sensação não localizada temos simplesmente conhecimento do *eu*, modificado deste ou daquele modo, mas na sen-

(4) *Maladies de la moelle épinière.*

sação localizada temos conhecimento de outra existência que não é o *eu*, visto como referimos a sensação a uma parte de nosso corpo, sentimo-nos modificados, mas em nosso corpo; na sensação localizada não há simplesmente conhecimento do *eu*, há conhecimento de um *não-eu*, de uma existência exterior ao *eu*. A localização, por conseqüência, produz um conhecimento novo, que não dá simples sensação não localizada; a localização é um elemento que se ajunta à sensação e pelo qual tomamos conhecimento da existência de nosso corpo. A locabilidade não é também a consciência, é uma faculdade diferente, porque nos faz conhecer o que a consciência não conhece. Agora resta saber se o conhecimento de nosso corpo nos é dado pela percepção externa.

Quando tratarmos desta última faculdade teremos ocasião de melhor fazermos esta distinção e de mostrar o modo porque conhecemos nosso corpo próprio; saberemos que nosso corpo se patenteia ao espírito de dois modos, ou como um corpo qualquer, ou como nosso próprio corpo; que, como outro qualquer corpo é a percepção externa que nô-lo faz conhecer, mas que como corpo nosso e especial, ela é incapaz de nô-lo dar a conhecer.

Por ora limitaremos às seguintes reflexões. (p. 87) Dissemos que na imobilidade a mais completa tomávamos conhecimento do nosso corpo. Acontecerá o mesmo no conhecimento das existências exteriores, estranhas a nosso corpo? Mas por agora não procuro saber, se há percepção externa sem exercício da motividade.

A sensação da contração muscular, quando aparece, varia conforme as partes do corpo e em razão da função que se deve exercer. Nem sempre temos sensação localizada na contração dos músculos; há músculos que se contraem e produzem movimentos variados e nenhuma ou quase nenhuma consciência temos de sua contração; os músculos do olho, os do ouvido, se contraem, sem que se produza sensação alguma; não acontecendo o mesmo em outros, aonde a sensação de contração é muito evidente. Os músculos que se contraem sem produzir esta sensação localizada são aqueles precisamente dos órgãos necessários para o conhecimento dos corpos exteriores estranhos ao nosso corpo; e as partes que fazem o mesmo são precisamente aquelas que estão no mesmo caso. A sensação da contração muscular é muito fraca, quando a mão se move, e quem não sabe anatomia ignora que os movimentos dos dedos se executam no antebraço.

Não é pelo sentimento de localização que sabemos que olhamos com os olhos, escutamos com os ouvidos; também não saberíamos que apalpamos com a mão, se a mão não fosse a sede de impressões táteis que se localizam. O olho, o ouvido e a mão são os instrumentos por meio dos quais tomamos conhecimento dos corpos exteriores, estranhos ao nosso corpo; ora, são precisamente

estes órgãos que no seu exercício não dão ocasião a nenhum ou quase nenhum sentimento de localização. Pelo contrário, os órgãos em que este fenômeno se patenteia melhor são precisamente aqueles em que a mobilidade é menor. E não são as partes do corpo mais sensíveis à ação dos agentes físicos que são as mais próprias para nos fornecer o conhecimento dos corpos estranhos; nessas partes o que se nota é o fenômeno de localização mais vivo.

Parece pois que, o conhecimento dos corpos estranhos não é dado pelas mesmas partes ou órgãos pelos quais temos o conhecimento de nosso corpo, e o que sabemos é que não (p. 88) está um em proporção do outro e parece até que está em razão inversa. Isto prova que o conhecimento do nosso corpo próprio não é dado pela mesma faculdade que nos dá o conhecimento dos corpos estranhos. Proposição esta que será posta fora de toda dúvida, quando nos ocuparmos da percepção externa.

Para conhecermos que temos um corpo próprio não precisamos da ação dos sentidos; privados de todos os sentidos exteriores, ainda saberíamos que temos um corpo e que existe, além do *eu*, um *não-eu*. Os sentidos externos só nos revelam a superfície de nosso corpo, com eles só conheceríamos as partes externas do corpo, as internas seriam para todo sempre ignoradas do *eu*.

Quando os órgãos dos sentidos servem para o conhecimento dos objetos exteriores seu aparelho muscular entra em exercício; é o que se observa nos órgãos da vista, do tato e do gosto; a orelha de muitos animais se move exteriormente e o nariz se põe em movimento na ação de cheirar. Quando, ao contrário, queremos localizar bem uma sensação, conhecer qual é a parte do corpo impressionada, ficamos o mais imóvel que podemos.

Os órgãos internos se patenteiam ao *eu* como partes de seu corpo e estes órgãos, incapazes de nos levar ao conhecimento da exterioridade, nos dão o conhecimento de nosso corpo. Para sabermos que temos um corpo bastam-nos as sensações internas localizadas. Assim, também a locabilidade é uma faculdade diferente da percepção externa.

A locabilidade é pois uma faculdade distinta de qualquer outra; é uma faculdade intelectual porque nos dá um conhecimento, que é o conhecimento de nosso corpo. Se ela não existisse, saberíamos da existência de nosso corpo como outro corpo qualquer e não como próprio e especial; não o conheceríamos senão exteriormente pelos sentidos externos, mas não penetraríamos pela consciência para o conhecermos interiormente.

Existem duas faculdades além das que geralmente são admitidas; a motividade e a locabilidade. A primeira entra no quadro das faculdades ativas, e forma, como vimos, uma clas(p. 89)se à parte; a segunda é uma faculdade perceptiva, da natureza da percepção

externa. A locabilidade foi entrevista por alguns filósofos e Maine de Biran não tirou toda a vantagem de suas belas considerações sobre a localização das sensações; mas foi este profundo metafísico aquele que mais se adiantou para o descobrimento desta faculdade. Ad. Garnier é quem mais amplamente fala da motividade ou faculdade motriz da alma e a estabeleceu incontestavelmente, mas não a distinguiu da locabilidade. Teremos oportunidade de saber que Reil, Gerdy e Peisse conheceram bem muitos fenômenos que se ligam à locabilidade, mas que os confundiram com as determinações da sensibilidade.

Para melhor conhecermos a faculdade, a que dou o nome de *locabilidade,* vamos tratar com especialidade de dois pontos: 1º) a localização das sensações; 2º) a cenestesia. Penso que depois das considerações que emitirmos a este respeito não haverá mais incerteza na existência desta faculdade; a, finalmente, o que dissermos — na percepção externa — sobre o modo porque chegamos ao conhecimento do nosso corpo próprio dissipará qualquer dúvida que porventura ainda possa subsistir.

SEÇÃO SEGUNDA — LOCALIZAÇÃO DAS SENSAÇÕES

Estudemos o fenômeno da localização.

Para muitos filósofos é a localização o caráter distinto da sensação; para eles não há sensação sem este caráter. Mas o fenômeno da localização não se apresenta em todas as sensações. Ninguém ignora que nos servimos de nossos olhos sem experimentarmos coisa alguma neles e que o mesmo acontece com os ouvidos; de ordinário, nas sensações (p. 90) visuais e auditivas, nada sentimos na organização; o mesmo se dá em certas sensações do tato.

E será bem certo que refiramos imediatamente as sensações de cheiro ao nariz? Certas sensações são mais particularmente as que localizamos; por exemplo, as sensações táteis como as que nos dá o contato dos corpos, as sensações de temperatura, as sensações do gosto, certas sensações internas, como as da fome e outras sensações mórbidas acompanhadas de dor.

Dentre as sensações que localizamos nem todas são igualmente bem localizadas; nas internas a localização se faz com mais dificuldade do que nas externas. Posto que as sensações que se originam no olho ou no ouvido não sejam em geral localizadas, todavia nestes órgãos localizamos imediatamente certas sensações afetivas. Mas neste caso serão os nervos próprios às sensações especiais que serão impressionados? O que sabemos é que atualmente não localizamos as sensações visuais, auditivas e certas sensações do tato, mas que localizamos outras.

Tissot[1] diz que algumas sensações que localizamos agora, foram sem dúvida experimentadas antes, sem serem localizadas, e que a localização é espontânea ou refletida. Pensa também que as sensações do olfato e do gosto são localizadas pela reflexão. Acrescenta que se não soubéssemos que temos um corpo, que se não tivéssemos a noção de corpo, é muito provável que não localizaríamos sensação alguma senão em nossa alma; mas, continua ele, a localização se faz todavia, convenho, por si, sem ciência alguma; mas a localização é coisa diferente da inteligência da localização; há uma localização instintiva, porém esta localização não é uma verdadeira localização. "Se referimos, diz ele, as sensações de cheiro ao nariz, este fato não é antes um juízo fundado sobre experiências anteriores que nos ensinaram, por meio da reflexão, que esta parte do corpo é realmente a condição orgânica da sensação de cheiro? Localizamos nós imediatamente o som na orelha, a luz no olho?" Examinemos estas questões.

(p. 91) Antes de tudo observarei que, como já disse, não sabemos da época em que adquirimos o conhecimento de nosso corpo, mas o que sabemos é que, desde que nos conhecemos, o fenômeno da localização sempre acompanhou grande número de nossas sensações. Tissot diz que, se não soubéssemos que temos um corpo não localizaríamos a sensação, pensa pois que a localização é posterior ao conhecimento do corpo. Quem lho disse? E não haverá antes boas razões para crer-se que o conhecimento do corpo é posterior ao fenômeno da localização e que sem este fenômeno nunca chegaríamos a conhecer que temos um corpo?

Devemos distinguir duas espécies de localização. A localização interna ou imediata que se faz na consciência e a localização externa ou mediata que se faz pelos sentidos. O paralítico quando não via sua mão tocada pelo objeto estranho não localizava a sensação e somente o fazia quando a observação exterior lhe dava este conhecimento. Nele se fazia a localização mediata e não a localização imediata, filha da consciência só. E de mais, não é imediatamente que se faz a localização em todas as partes, se torna necessária a observação exterior. Prescrutemos as circunstâncias da localização imediata.

Os fisiologistas nos ensinaram: 1º) que os movimentos voluntários não podem efetuar-se logo que os nervos são separados do cérebro ou de suas raízes, mas que os movimentos involuntários subsistem sem esta dependência; 2º) que é necessária a comunicação com o cérebro para que as sensações apareçam; 3º) que os feixes de fibras primitivas desenvolvem suas forças separadamente sem excitar as outras fibras primitivas; 4º) que a influência da von-

(1) Op. cit.

tade pode exercer-se sobre aquelas fibras que vão determinadamente a tais e tais músculos.

Também sabemos: 1º) que qualquer que seja o ponto do nervo sensitivo irritado, a sensação é referida às partes exteriores como se fossem a sede primitiva da irradiação; a sensação parece fazer-se no lugar onde se terminam as fibras primitivas; 2º) que nos amputados, apesar da perda do membro, há referência das sensações às partes que já não existem; 3º) que na operação da rinoplástica, quando se quer fazer (p. 92) um nariz artificial, se corta um pedaço da pele da testa, que se volta para cobri-lo e para que fique grudado aos restos do nariz natural, enquanto persiste o ponto de comunicação do pedaço da pele com a testa, o indivíduo refere a esta as sensações, que se originam no nariz; e isto dura enquanto subsiste o ponto de comunicação. Aprendemos mais dos fisiologistas: 1º) que há duas espécies de fibras nervosas: uma para o sentimento e outra para o movimento, constituindo nervos especiais e outras vezes existindo ambas no mesmo nervo; 2º) que a ação das fibras sensitivas se faz da periferia para o centro, enquanto que a ação das fibras motoras se faz do centro para a circunferência.

Destas experiências podemos deduzir: 1º) que a alma exerce sua ação sobre as raízes das fibras motrizes; 2º) que pode exercê-la ora sobre uma fibra, ora sobre outra, separada ou conjuntamente; 3º) que esta ação se propaga do centro para a periferia, na direção da fibra nervosa. Vejamos a aplicação destes dados à localização.

1º) Qualquer que seja a parte do nervo, em que se faz a impressão, seja em sua origem central, seja na sua extremidade periférica, seja nos pontos intermédios, a sensação é localizada, posto que referida à parte periférica. Esta experiência prova que o fenômeno da localização depende da origem cerebral, é um fenômeno interno. Por isso nos amputados a localização continua porque a origem central dos nervos ficou intata; e como as sensações localizadas são as mesmas que antes da amputação, continua-se a referi-las ainda às partes que já não existem, e só a localização externa pelos sentidos pode tirar do erro em que faz cair a localização interna.

2º) Uma impressão efetua-se em uma parte do corpo, esta impressão é transmitida da periferia para o centro, e há sensação. A sensação é localizada, mas é a localização um fenômeno interno e se faz no centro; e se ela parece fazer-se na parte periférica será porque a ação da alma se transmite do interior para o exterior, do centro para a circunferência, em sentido inverso da impressão que ocasionou a sensação. (p. 93) Ora, esta ação da alma sobre o corpo se exerce pelos filetes motores; parece portanto que, se os filetes motores não funcionassem, não haveria localização e que,

funcionando esses filetes, a localização se efetua e há transmissão do centro para a periferia até o lugar onde se termina o nervo, ou onde se fez a impressão.

3º) É sempre na direção da fibra nervosa que a ação se exerce e é sempre na extremidade periférica desta fibra que a sensação é referida. Na operação da rinoplástica, a porção da pele que forma o nariz artificial ainda tem comunicação com o centro, e suas impressões são transmitidas, bem como se transmite do centro para este ponto a ação exercida sobre os filetes motores; há pois o fenômeno de localização. Mas porque é que referimos a sensação à testa, donde saiu o pedaço da pele e não ao nariz onde nasce atualmente? Em primeiro lugar, as sensações continuam somente a serem transmitidas, enquanto dura a comunicação com o centro, e como são as mesmas que eram antes da operação, as mesmas que se sentiam quando a pele estava situada na testa, continuamos a referi-las ao mesmo lugar, assim como acontece nos amputados, porque o juízo de referência é o mesmo a que estávamos habituados; a consciência não nos ilude e o erro provém de que a pele mudou de lugar na periferia do corpo, mas não em relação ao centro cerebral.

Esta observação prova que, sendo conservadas na sua origem as fibras nervosas na mesma ordem em que sempre existiram, embora a sua posição periférica tenha mudado, continuamos a localizar do mesmo modo; o que mostra que da origem das fibras é que depende a localização e não da sua terminação; que a localização interna depende desta origem e somente a externa da periferia. Fatos patológicos demonstram esta verdade. Quando há paralisia de um lado do corpo, não é a parte do cérebro do lado oposto que está afetada? Se na paralisia do lado direito os movimentos voluntários não se executam deste lado, não é porque estão afetadas as raízes nervosas, que nascem do lado esquerdo do cérebro? Que tem a distribuição periférica com a ordem existente nas extremidades centrais?

(p. 94) É seguindo a direção das fibras nervosas que a ação da alma se transmite ao corpo; refiro a impressão à parte onde se terminam as fibras e não à outra parte. E por certo que sim. Como poderia eu referir a outras partes se na ocasião é somente esta parte que se manifesta a mim, e se os instrumentos, por meio dos quais a minha atividade se exerce atualmente, são estes e não outros?

Toda esta discussão é trazida para ver se descobrimos a condição orgânica da localização interna, porque realmente é uma coisa digna de atenção, que nos pareça sentir nas partes periféricas, quando não é em nenhuma parte do organismo que sentimos, visto como a sensação é um fenômeno da alma; mas quando mesmo esta condição orgânica não possa ser conhecida, e o fato expli-

cado, não deixa por isso de ser muito certo que pela localização interna é que tomamos conhecimento de nosso corpo, e que ela é indispensável para que se faça a referência da sensação a uma parte da extensão do nosso corpo revelada pelos sentidos. A situação das diversas partes do nosso corpo será fornecida só e imediatamente pela observação interior, ou a situação destas partes requer ao mesmo tempo a observação exterior e esta é necessária para o seu conhecimento?

Antes de saber que tenho u'a mão, ou outra qualquer parte do corpo, posso localizar a sensação nesta mão ou nesta parte? A consciência me dá imediatamente o conhecimento desta parte ou é preciso que eu a conheça antes pela observação exterior? Quando sei que possuo uma parte de meu corpo, logo que uma sensação aparece, localizo nela a sensação; mas se não conhecesse que possuo esta parte, produzindo-se a sensação, poderei somente por este fato localizar a sensação nessa parte? Não poderei localizar nesta ou naquela parte determinada de meu corpo, mas se não existisse sentimento de localização, esta localização externa não se faria.

Devemos distinguir bem a localização interna que é um fenômeno do espírito, uma modificação sua, da localização externa que não é um fenômeno simples, mas o resultado obtido pelo conhecimento que venho a ter da parte que é a sede da impressão e onde principiou o fenômeno da sensação que experimento. Esta localização externa é o resultado do exercí(p. 95)cio da reflexão, é o resultado de um juízo. Antes deste juízo se formar, antes do emprego da observação exterior, tenho o sentimento de localização, mas não posso ainda referi-lo a esta ou aquela parte do corpo que ainda não conheço; tenho o sentimento interno de localização, mas ainda não sei de sua relação com as partes do corpo que conheço pelos sentidos. Por outras palavras, quando tenho uma sensação, tenho muitas vezes com ela a concepção de meu corpo assim como tenho em outras ocasiões a concepção de alguma coisa externa a meu corpo. Tendo, porém, este conhecimento de meu corpo dado pela localização interna, não posso sempre descobrir a sua correspondência com o mesmo corpo patenteado pela observação exterior, porque o meu corpo é conhecido pela observação interior e pela observação exterior, e uma vez conhecido pela primeira, sem ainda estar conhecido pela segunda, impossível é que refira o que percebo interiormente ao que percebo pelos sentidos.

Mas uma vez conhecida pela observação exterior uma parte de meu corpo, quando a mesma sensação se apresenta com o elemento de localização, vem logo o juízo habitual de referência a essa parte, e daí provém a ilusão nos amputados e nos que sofreram a operação da rinoplástica Seja ou não necessária a interferência dos nervos motores, a localização interna se manifesta, o sentimento de localização se une à sensação e por ele conhecemos que

existe o nosso corpo. O conhecimento de que tenho um corpo é primitivo; temos este conhecimento imediatamente, logo que uma sensação se apresente com o fenômeno ou sentimento de localização.

As sensações diferem conforme a parte do corpo que as ocasiona e, por conseguinte, se a estas sensações diferentes se une o elemento de localização, sabemos que nosso corpo é formado de partes diversas. Pela ação da vontade sobre os movimentos descubro, ainda melhor, que meu corpo é assim formado de partes diversas. Se imprimo o influxo de minha vontade sinto a sensação muscular, e como estas sensações musculares diferem entre si e os atos de minha vontade são os mesmos, concluo que estas sensações que localizo ocupam partes diferentes, e por este modo o *eu* distingue as diferentes sedes corpóreas. Esta distinção de sedes ainda é uma distinção toda (p. 96) interior, ainda é a localização interna sem correspondência, por ora, com o que os sentidos têm de mostrar. Antes da vontade obrar, o conhecimento do meu corpo e de suas partes é vago, indeterminado, as sedes pouco ou nada circunscritas. Mas, pela ação da vontade sobre a motividade, estas sedes deixando de ser dadas instintivamente se tornam distintas, se circunscrevem melhor e tomo um conhecimento mais perfeito de meu corpo e de suas diferentes partes. Mas para obrar voluntariamente sobre o corpo é mister que conheça a sua existência e portanto o conhecimento de meu corpo é um conhecimento primitivo, involuntário, que não exige atos prévios da vontade, o que prova, ainda, que existe na alma uma faculdade de mover o corpo que não é a vontade.

Até aqui só nos temos limitado à localização interna. Tomamos conhecimento de nosso corpo e de suas partes simplesmente pela observação interior; não tivemos necessidade de recorrer aos sentidos exteriores. A localização externa, aquela que se faz em alguma parte da extensão exterior de nosso corpo, aquela que indica a situação respectiva de cada uma destas partes, é essa a que requer a ação dos sentidos exteriores e nosso corpo seria assim conhecido e definido como outro qualquer corpo exterior sem termos ciência de que é nosso corpo.

O que prova que a separação que fizemos da localização em interna e externa é essencial, é que para as sensações internas, quando existe só a observação interior e que a exterior não pode ser empregada, não localizamos bem estas sensações. E para algumas, como as sensações de fome, que localizo hoje no meu estômago, faço isto por outras considerações; e, assim mesmo, esta localização é incerta e nasce da experiência exigindo a observação exterior. A maior parte dos homens, ignorando o que seja o estômago, não pode a ele referir a sensação, posto que seja ela acompanhada do sentimento de localização e indique o nosso corpo; referem a sensação muitas vezes à parte da pele que corresponde ao estômago,

porque é a única parte que conhecem pela observação exterior. Mas para aqueles que têm este conhecimento, não foram guiados pela localização interna que eles conheceram (p. 97) a sede da sensação? E se não fosse a existência do sentimento de localização procurariam eles a sede orgânica? E não acontece, tantas vezes, que temos uma sensação com o sentimento de localização interna, e pelo qual a referimos a uma parte do corpo, que realmente conhecemos pela observação exterior, não ser a sede da impressão?

O que devo pois concluir de tudo isto? É: 1º) que a localização interna é um fenômeno de consciência, é uma percepção, é um conhecimento que tenho ao mesmo tempo ou em seguimento de uma sensação; 2º) que as sensações trazem consigo o elemento que nos induz ao conhecimento do nosso corpo e que este conhecimento é primitivo e dado pela localização interna; 3º) que este conhecimento, primitivo e involuntário, é vago e indeterminado, e que é somente quando a vontade o dirige que conhecemos bem nosso corpo e as suas partes; 4º) que então é pela observação exterior que procuramos conhecer a que partes do corpo, conhecido por esta observação, correspondem as partes dadas pela observação interior e obtemos a sua situação respectiva no espaço e possuímos sua localização externa.

A localização externa, voluntária e refletida, depende da localização interna, instintiva e primitiva; sem esta nunca haveria o conhecimento das sedes orgânicas, não haveria conhecimento do corpo como nosso e de suas partes. O animal e o homem desde o começo da vida, e por todo decurso dela, fazem esta localização interna; e é em conseqüência dela que sentindo o contato de um corpo retraímos de sua ação a parte de nosso corpo, que é a sede do contato; o que fazemos pela influência dos nervos motores, os quais, necessários para esta ação, parecem também ser necessários à localização.

Os sentidos são aptos para nos darem o conhecimento de nosso corpo, ou antes de certas partes de nosso corpo, isto é, de sua superfície externa, assim como nos dão o conhecimento de qualquer objeto exterior; mas os sentidos não nos dão o conhecimento de que este objeto é nosso corpo, é um corpo especial que nos pertence. Podemos, pelos sentidos externos, referir a um objeto exterior ao *eu* a causa das sensações que experimentamos e localizá-las, para assim dizer, nesses obje(p. 98)tos; mas é somente pela localização interna que referimos essas sensações ao nosso próprio corpo. E não é assim que acontece com as sensações internas? Há algum sentido exterior que as possa localizar?

Respondendo agora à objeção de Tissot que diz, que se não soubéssemos que temos um corpo, se não tivéssemos a noção de corpo, é muito provável que não localizaríamos qualquer sensação, senão na nossa alma, direi que é o fenômeno da localização interna precisamente aquele que nos põe em estado de saber que temos um

corpo, que nos leva a ter a noção de nosso corpo e que esta noção tem sua origem neste fenômeno. Se experimentássemos simplesmente sensações não localizadas, não chegaríamos ao conhecimento de nosso corpo, como próprio; nosso corpo seria para o *eu* o que são os outros corpos. São as sensações localizadas que nos dão este conhecimento, conhecimento este que se torna mais claro e distinto com o emprego da motividade, porque são precisamente as sensações dadas pela contração muscular que se patenteiam à consciência com caráter bem distinto umas das outras e indicam pela diferença, que apresentam, que nascem em partes diversas.

Se a motividade, por si ou dirigida pela vontade, não se exercesse parcialmente, não seria possível que tivéssemos conhecimento das partes de nosso corpo; assim como, se a cada uma contração muscular, não se seguisse uma sensação diferente para as diferentes partes, ou se nas outras sensações, que também são localizadas, não houvesse diferenças, não poderíamos conhecer que nosso corpo é composto de partes, nem estas partes. Ora, se nas sensações, que provêm da ação da motividade, o nosso corpo se manifesta mais claramente ao espírito, não parece isto indicar que o conhecimento de nosso corpo tem muita relação com o exercício dessa faculdade, e que, por conseguinte, a intervenção dos filetes motores é muito provável, quando se faz a localização interna? O que também torna mais admissível a observação de Regis.

Para que eu saiba que é minha mão a sede da sensação, ou que é outra parte externa ou mesmo interna de meu corpo, é mister a observação exterior; é por meio dos sentidos que obtenho o conhecimento da posição e situação no espaço das (p. 99) diferentes partes de meu corpo, que me haviam sido reveladas pela localização interna. É desde este momento que sei que uma sensação tem lugar em minha mão. Tanto é necessário este concurso da localização interna e externa que muitas sensações sobrevêm, refiro-as a uma parte de meu corpo, sei que é meu corpo a sede da impressão, mas não sei que parte é, porque a não conheço pelos sentidos externos. Se sinto uma dor no ventre, não sei qual é o órgão afetado, porque a observação exterior não o indicou ainda. E quantas vezes nos enganamos a este respeito, guiados somente pela localização interna! Não sei se é o fígado, o cólon ou os músculos, ou a pele, a sede da dor. E porventura sabemos ao certo qual é a sede da sensação de fome, de sede, de fadiga e de quase todas as sensações internas?

O paralítico de Regis, não possuindo a localização interna, não podia conhecer que era sua mão a sede do contato, sabia só que o era quando via o agente do contato exercendo a ação; logo que a localização interna reaparecia, localizava a sensação na mão. Sem olhar podia então localizar, mas se não soubesse o que era sua mão não referiria a ela a sensação. Portanto para haver sede determinada é mister as duas espécies de localização. Como cada sensação varia

conforme a sede em que tem lugar, logo que tenho uma sensação refiro-a a essa parte do corpo, que sei por experiência, que é a que me pode dá-la.

É por meio do exercício, da experiência e do hábito que ligo o sentimento de localização que tenho nas sensações a certas sedes determinadas. As diferenças nas sensações me induzem a crer em uma diversidade de sede; e quando as sensações são as mesmas, refiro-as à mesma sede, e por isso o amputado, sofrendo sensações idênticas, ainda continua a referi-las às partes que já não existem. O mesmo acontece na operação de rinoplástica; enquanto dura a comunicação da pele, as sensações que se produzem, e que são semelhantes as que a pele fornecia quando situada na testa, são referidas a este lugar e é somente quando cessa a comunicação que cessa esta referência. E aqui devemos notar que parece também este resultado ser devido a que são os mesmos (p. 100) nervos que transmitem a sensação e os mesmos por onde se faz a localização, em um e outro caso; mas logo que a pele assim tirada da testa toma novas aderências com as partes situadas em outro lugar — e tem perdido os seus antigos laços com o centro — as sensações que nelas se produzem já não são referidas à sua antiga sede, mas à nova, logo que a experiência nos dê este novo conhecimento.

É necessária a experiência para que se distingam as sensações, se notem suas analogias e diferenças e sejam referidas a suas sedes locais. Esta localização não é mais um fenômeno simples como a localização interna, é antes um juízo de localização, refiro o sentimento de localização a certas partes do meu corpo. É esta mesma razão que fez, que qualquer que seja o ponto do nervo afetado, referimos as sensações à sua terminação periférica, porque é nessas extremidades que estamos habituados a localizá-las. A observação interior não nos pode tirar desta ilusão, é mister a observação exterior; e do mesmo modo que a localização exterior sozinha não podia fazer com que tivéssemos o conhecimento de nosso corpo, como nosso, como sede da impressão, quando a localização interna se não exercia, assim também a localização interna, exercendo-se só nestes casos, não pode tirar-nos da ilusão, que nos leva a atribuir à parte que não existe ou que não é primitivamente afetada as sensações que sofremos.

A fim de que localizemos uma sensação em uma parte determinada do nosso corpo é necessário o concurso das duas espécies de localização, tanto a interna como a externa. Mas o que há é que a localização externa não pode existir sem a interna e que basta a experiência para que seja suficiente a localização interna, sem mais socorro dos sentidos exteriores, para sabermos quando se produz uma sensação, qual é a parte do corpo afetada; por outras palavras, não é preciso atualmente, para localizar uma sensação em uma parte do corpo, que se exerça à cada momento a observação exterior,

mas é necessária a renovação da localização interna para que possamos localizá-la.

Está pois bem fora de dúvida que se passa em nós um fenômeno, que é o fenômeno da localização que distingui pelo nome de interna, ou de consciência, porque os sen(p. 101)tidos nada têm com ela. Donde provém este fenômeno? A que o atribuir? É um fenômeno espiritual sem condição alguma orgânica? Não é um fenômeno sem dependência orgânica, porque não existe quando há lesão nas fibras nervosas, está no mesmo caso que a sensação. Tem pois uma condição orgânica. Qual será esta condição orgânica? Será a mesma que na sensação? Não parece ser a mesma; parece, pelo contrário que é necessária a intervenção dos filetes motores.

Como na percepção externa a intervenção destes filetes é indispensável para seu exercício completo, parece também que é exigida para a locabilidade. Se, porém, a percepção externa não se exerce senão nas partes que gozam do poder de locomover-se, não é somente nestas partes que podemos localizar as sensações; nas partes em que se distribuem os nervos cérebro-raquidianos esta percepção de localização se manifesta; não é pois indispensável que a parte seja locomovediça, basta que possa receber o influxo da alma, que não se faz senão por intermédio dos filetes motores.

A locabilidade não diferirá da sensibilidade? Difere, porque a sensação pode existir sem localização; portanto não é a sensibilidade, porque a sensibilidade não nos faz sair do *eu*, não nos dá conhecimento de qualquer existência exterior. Será a mesma faculdade de mover nosso corpo, a motividade? Não, porque a motividade se pode exercer sem dar nascimento ao fenômeno de localização; porque a localização não está em proporção com a mobilidade do órgão; nada tem com os movimentos e com a propriedade que tem o corpo de mover-se. Será a mesma faculdade que a percepção externa? Também não, porque a percepção externa nos dá o conhecimento de existências exteriores materiais por meio dos sentidos; quando os sentidos não obram, a percepção externa não se exerce; a locabilidade nos dá o conhecimento de uma existência exterior material sem ser por meio dos sentidos; quando os sentidos não obram, este conhecimento pode aparecer e a locabilidade se exerce.

(p. 102) Para haver localização interna não é mister que o movimento se opere, nem que a parte seja locomovediça, basta a integridade dos filetes motores, embora o movimento não se opere ou não se possa operar. É o que parecem provar as considerações até aqui emitidas. É necessário que estes nervos motores tenham comunicação com o cérebro ou diretamente ou por intermédio da medula espinhal. As partes do organismo, onde não existem estes filetes assim dispostos, não produzem o fenômeno de localização. Por isso, certas sensações não apresentam este fenômeno e não podemos distingui-las de meras modificações espirituais; por isso é que as sensações internas, além

de lhes faltar a observação exterior, apresentam uma sede mais vaga que as sensações externas, porque a localização interna cresce em intensidade com o número e disposição dos filetes motores. E se partes, que nunca são a sede de movimentos voluntários, podem em certas circunstâncias produzir sensações — que sejam acompanhadas do fenômeno de localização — estas sensações são sempre obscuras e a localização indeterminada, como acontece nos órgãos sujeitos ao nervo grande simpático.

A locabilidade se exerce independente da ação da vontade. Localizamos as sensações instintivamente; não depende de nossa vontade ter ou deixar de ter a percepção da localização interna. A localização voluntária, refletida, implica a existência da localização involuntária, primitiva; não podemos querer localizar, sem antes ter localizado sem querer. A vontade pode, todavia, dirigir esta faculdade, assim como dirige as outras faculdades do espírito. Há, portanto, uma faculdade especial que se manifesta ao espírito pelo fenômeno da localização. É por esta faculdade que adquirimos o conhecimento primitivo de nosso corpo. Logo, pois, parece-nos que temos provado a existência da locabilidade como uma faculdade especial do espírito.

(p. 103) *SEÇÃO TERCEIRA — CENESTESIA*

Em continuação ao que expusemos sobre a localização das sensações e para melhor avaliarmos tudo quanto temos dito da faculdade especial de conhecer nosso corpo, vamos nos ocupar de um fenômeno designado pelo nome de *sentimento fundamental* ou de *cenestesia.*

Não há parte do nosso corpo que não seja a sede de impressões e não é possível conceber a vida sem a existência de impressões diversas e nunca interrompidas, exercendo-se nas mais pequenas partes da economia. Todas estas ações íntimas de composição e de decomposição, que se efetuam na fibra orgânica a mais simples, dão nascimento a impressões que só cessam quando tem cessado a vida. Estas impressões são o resultado da vida e órgãos há que são unicamente a sede de tais impressões, que se podem dizer espontâneas, porque nascem sem uma causa diferente do movimento vital. Outros órgãos, além destas impressões imediatas ou vitais, sofrem outras que dependem de causas estranhas ao organismo. São principalmente os órgãos exteriores que estão neste caso, porque são eles principalmente que podem achar-se em contato com os outros corpos da natureza.

De ordinário, estas impressões espontâneas ou vitais ficam estranhas à consciência, e, quando se manifestam a ela, é quase sempre obscuramente. Às vezes, porém, manifestam-se com clareza, ou quando são muito intensas, ou quando as impressões dos objetos

exteriores não as ofuscam. Todas essas sensações internas de que temos consciência e que se mostram distintas, como a sensação da fome, da sede, de respirar, etc., são oriundas de impressões imediatas ou vitais; todas as dores que sofremos são muitas vezes seus resultados. O sentimento de fadiga, o frio e o calor, que experimentamos em certos estados, o que são senão efeitos destas impressões? Esse sentimento de bem-estar que experimentamos tantas vezes, sem que saibamos a que atribuir, o que é senão seu efeito?

(p. 104) Para que cheguem à consciência é mister que se dê a condição orgânica requerida para toda sensação; para que apresentem certo grau de clareza é mister que cheguem sem confusão e quanto mais bem satisfeitas forem estas condições tanto mais distintas serão as sensações que se originarem; e, por isso, certas sensações internas são mais claras e distintas que outras, assim como são estas mesmas condições que dão às sensações externas esse caráter de clareza sobre as sensações internas.

Não se pense que só nos órgãos internos, que não sofrem impressões dos corpos exteriores, é que se produzem essas impressões imediatas; seria um erro se se cresse em tal; nos órgãos externos e por toda a parte onde há tecido orgânico vivo estas impressões nascem, mas nestes órgãos externos são elas inteiramente ofuscadas pelas outras impressões. E estas impressões tomam, às vezes, tal energia, que absorvem o indivíduo todo; às vezes, até mesmo despercebidas pela consciência, elas reagem sobre os centros nervosos, e provocam séries de movimentos muito complicadas. Outras vezes, a consciência do *eu* as contempla sem poder obstar o seu desenvolvimento; torna-se a inteligência como mera espectadora de atos, que até reprova, mas que se executam na economia animal, e até por meio de órgãos, que em outras muitas circunstâncias estão submetidos à atividade livre, mas que agora nem precisam de sua ação, nem se importam com suas determinações contrárias.

Apesar de muitas vezes despercebidas não deixam estas impressões de influir poderosamente sobre o caráter das sensações, das idéias e de todo o moral do homem. Porque é que me acho às vezes triste sem motivo, ou alegre sem causa? Porque agora vejo tudo com cores risonhas, e daqui a pouco com cores negras? Porque é que em certas circunstâncias o que me apraz, me desagrada em outras, sem poder conhecer a razão? Estas impressões despercebidas por muitos indivíduos são percebidas por aqueles, que, dotados de certa organização especial ou afetados de certas doenças, são levados a prescrutar todas as molas de sua economia. Eu mesmo sou mui(p. 105)tas vezes o teatro destas afecções, que observo com os olhos da consciência; sofrendo do aparelho digestivo, quantas vezes me acho triste sem causa plausível! E quando a alegria volta, sei que é um sinal do melhoramento de minha saúde. Quantas sensações experimento, que são desconhecidas a outros, e que sei que são devidas

ao meu estado físico, a todas essas impressões que brotam do interior de meus órgãos! Posso algumas vezes influir sobre elas, mas sempre indiretamente, ou mudando o estado de meus órgãos internos, ou até certo ponto distraindo-me, aplicando a atenção a outros objetos; mas nunca diretamente influo sobre elas e às vezes são tão fortes que não posso distrair-me para outra parte.

Tudo isto prova que o estado do organismo muito influi sobre o moral. Qual é o homem que não tem observado os efeitos que sente depois de ter tomado café? Qual é o homem que ignora os efeitos de certas bebidas, de certa alimentação? Quem é que não sabe que os climas, as doenças, as idades, os sexos, o gênero de vida, etc. trazem mudanças nas disposições do organismo, e daí no moral? Quem não se sente diferente nas diferentes horas do dia, nas diferentes épocas do ano? Se somos um ser inteligente, ativo e livre, também somos um ser passivo; se existe em nós uma atividade própria, também existe, para assim dizer, uma atividade passiva; se muitos de nossos atos atestam em nós uma força produtora, que nos é própria, outros atestam que também somos regidos por leis, que não são as leis de nosso espírito.

Todas estas impressões vitais imediatas, que surgem de todos os pontos do organismo, se reúnem como para formar uma resultante e concorrem para constituir essa unidade de vida, que é tanto mais perfeita quanto mais ligada e solidárias são umas das outras as diferentes partes do organismo. Estas impressões, que assim convergem para o mesmo fim, o entretenimento da vida animal, diferem nos diferentes órgãos, assim como estes diferem pela disposição de sua organização; e do mesmo modo que os aparelhos exteriores das sensações são apropriados aos diversos agentes, que devem obrar sobre eles, assim também os diferentes órgãos (p. 106) são organizados conforme as impressões, de que devem ser a sede, conforme as funções que tem de preencher.

São estas impressões que ocasionam o fenômeno que Condillac chama *sentimento fundamental,* Reil *cenestesia,* e Maine de Biran *existência sensitiva.* Condillac diz: "Nossa estátua, privada do olfato, do ouvido, do gosto, da vista, e limitada ao sentido do tato, existe antes de tudo pelo sentimento que ela tem da ação das partes de seu corpo umas sobre as outras, e principalmente dos movimentos da respiração; eis o menor grau de sentimento a que possa ser reduzido. Eu o chamarei *sentimento fundamental;* porque é neste jogo da máquina que começa a vida do animal: ela depende dele unicamente". Mais para adiante acrescenta: "Seu sentimento fundamental é suscetível de muitas modificações em todas as partes de seu corpo". — "Finalmente, observaremos que ela (a estátua) se poderia dizer *eu,* logo que aconteça alguma mudança em seu sentimento fundamental. Este sentimento e seu *eu* não são por conseguinte na origem senão uma mesma coisa; e para descobrir aquilo de que ela

é capaz com o único socorro do tato basta observar os diferentes modos, pelos quais o sentimento fundamental ou o *eu* pode ser modificado."(1).

Reil(2) chama *Cenestesia* ao modo composto de todas as impressões vitais inerentes a cada parte da organização. A cenestesia é aquele sentimento, que resultando das diversas impressões que se passam em uma parte do corpo, nos faz conhecer a existência dessa parte. Todas as impressões se unem em um só sentimento, o da presença do corpo próprio e de seu estado atual. Acrescenta Reil, que este sentimento é tão confuso e obscuro, que não é possível distinguir as impressões elementares, que o formam. É pela cenestesia que temos o conhecimento de qualquer mudança que se passa em uma parte de nosso corpo. Os sentidos externos só nos dão o conhecimento da superfície de nosso corpo, que se manifesta a nós como qualquer outro corpo estranho; mas é a cenestesia que penetra aonde (p. 107) não podem chegar os sentidos externos, é ela que nos dá o conhecimento das partes do nosso corpo e de seus estados sucessivos. Assim, na dormência de um membro, ocasionada pela pressão dos nervos, a suspensão total da cenestesia nos torna esta parte tão estranha como se pertencesse a outro indivíduo, posto que continuemos a vê-la e a tocá-la. E há exemplos de homens privados de toda espécie de tato que tinham, por meio da cenestesia que ficou intata, o memo sentimento que temos da presença do corpo.

Gerdy(3) assim se exprime: "Sem dúvida temos imediatamente a consciência de nossos pensamentos e de nossa inteligência, porque nós nos sentimos pensar, mas temos igualmente a consciência de nosso corpo; porque, sem o intermédio de excitação estranha ou vinda de fora, nos sentimos a todo instante existir até os limites e na superfície de nosso corpo. Não poderíamos até ter uma idéia clara, de nós mesmos sem ter ao mesmo tempo a idéia dos limites de nossa existência. Sem dúvida não temos a consciência das outras pessoas e das outras coisas senão por intermédio das sensações, que nô-las fazem conhecer e a consciência delas não nos chega imediatamente e a todo instante, como a que temos de nós mesmos, de nosso corpo e de nossa inteligência".

Eis aqui o que diz Peisse: "Será bem certo que não tenhamos consciência alguma do exercício das funções orgânicas? Se se trata de consciência clara, distinta e localmente determinável, como a das impressões exteriores, é evidente que nos falta, mas podemos ter consciência obscura, análoga à das sensações que provocam e acompanham os movimentos respiratórios, sensações que incessantemente repetidas, passam como despercebidas. Não se poderia considerar

(1) *Traité des sensations.*
(2) Maine de Biran — *OEuvres philosophiques.*
(3) *Physiologie philosophique des sensations.*

como um eco longínquo, fraco e confuso do trabalho vital e universal, esse sentimento tão notável, que nos adverte sem descontinuação nem remissão da existência e da presença atuais do nosso próprio corpo? (p. 108) Quase sempre e sem razão, tem-se confundido este sentimento com as impressões acidentais e locais que durante a vigília despertam, estimulam e entretêm a ação da sensibilidade. É por sua causa que o corpo aparece sem interrupção ao *eu* como *seu*, e que o sujeito espiritual se sente, e se apercebe existir de alguma sorte localmente na extensão limitada do organismo. O membro (paralisado) deixa de ser percebido por este *eu* como *seu*, e o fato desta separação, posto que negativo, se traduz por uma sensação positiva particular, conhecida de que tenha experimentado uma dormência completa em alguma parte, causada pelo frio, ou pela compressão dos nervos. Esta sensação não é mais que a expressão de falta, que sofre o sentimento universal da vida corpórea, e prova que o estado vital deste membro era realmente, posto que obscuramente, sentido, constituía um dos elementos parciais do sentimento geral da vida do todo orgânico. O ruído contínuo e monótono de uma sege, em que se está, não é percebido mais, e contudo é sempre ouvido, porque logo que cessa, percebe-se esta interrupção. Não está pois provado que, rigorosamente falando, as funções orgânicas se exerçam sem nossa *participação,* como diz Cabanis, e *contra nossa vontade*"[4].

Já dissemos que era da essência de todas as partes organizadas e vivas serem a sede de continuadas impressões; e que muitas destas impressões não chegavam à consciência — embora muitas vezes chegassem aos centros nervosos, e provocassem movimentos, mais ou menos extensos, tanto nos órgãos movediços que estão fora do império da vontade, como sobre os outros; que muitas destas impressões, que eram percebidas pelo *eu*, apresentavam ordinária ou acidentalmente bastante clareza, e que mesmo despercebidas, influíam sobre nossa existência física e moral.

Vemos, portanto, que não se pode pôr em dúvida a existência destas impressões nascidas do jogo do organismo, impressões que levadas à consciência produzem sensações de que (p. 109) somos incessantemente acometidos e que, reunidas em uma só resultante, constituem o sentimento da existência corpórea, sentimento que deve variar conforme o maior ou menor número de impressões ou antes de sensações elementares que entram na sua composição; variação que muitas vezes percebemos e que nos indica uma mudança em nosso modo de ser. E nem deve ser taxado de imaginário o que dizemos a respeito desta resultante, porque na ação dos corpos exteriores sobre nossos sentidos são muitas as extremidades nervosas impressionadas e, portanto, muitas as impressões recebidas, e, todavia, a sensação é

(4) Notas nas obras de Cabanis.

única. Mas o que me parece ter sido confundido pelos sábios que citei, ou pelo menos não ter sido bem discriminado, é a sensação e a sua localização.

A cenestesia pode ser geral ou parcial; geral ou parcial indica não só um sentimento, mas que este sentimento é originado no corpo, encerra portanto dois elementos: a sensação, resultado das diversas impressões, e a localização ou referência ao corpo em geral ou a uma de suas partes. Se não houvesse o fenômeno da localização, a cenestesia se confundiria com qualquer modificação do espírito, mas não significaria ser o corpo a sede da modificação; a cenestesa daria o sentimento do *eu*, mas não daria o sentimento do *corpo*.

É precisamente a cenestesia necessária para a distinção do *eu* e do *corpo* nosso; mas a cenestesia e o *eu* não são, nem em sua origem, uma mesma coisa, como quer Condillac; são coisas bem diferentes, que não se confundem e é pela cenestesia que chegamos a distinguir o *corpo* do *eu*. Bem que não seja possível distinguir as impressões elementares da cenestesia, este sentimento será vago e confuso na cenestesia geral, mas não é sempre na cenestesia parcial, como diz Reid; antes, pelo contrário, se patenteia muitas vezes com clareza e precisão.

Temos sem dúvida, como muito bem diz Gerdy, a consciência de nosso corpo — mas o que ele não diz e o que completa o seu pensamento para ser de toda a exatidão — é que o sentimento que temos de nosso corpo deve ser acompanhado de localização, sem o que não seria possível que tivéssemos essa consciência. (p. 110) Se o corpo, como perfeitamente diz Peisse, aparece sem interrupção ao *eu* como *seu*, é porque certas modificações, que experimenta o *eu*, são localizadas pelo *eu*, e estas modificações de que temos consciência, longe de não serem claras, distintas e localmente determináveis, são pelo contrário muitas vezes determinadamente localizadas; e é por esse motivo, que o corpo nos aparece como *nosso*, e que distinguimos suas partes.

Porque é que o membro paralisado deixa de ser percebido pelo *eu* como *seu?* É precisamente porque o fenômeno da localização não se produz; este membro fica-nos tão estranho como se pertencesse a outro indivíduo, só sabemos que nos pertence, porque o vemos, ou o tocamos. E a prova de que essa percepção depende da localização é que, se a localização se produz, pensamos possuir um membro, que já não existe, como acontece nos amputados. Concluo pois que, se a cenestesia nos dá o conhecimento de nosso corpo, é pelo fenômeno da localização que ela encerra; a cenestesia não é simplesmente uma sensação ou um sentimento, não é uma modificação simples, mas além do elemento sensitivo encerra o elemento de localização; na cenestesia há a intervenção de duas faculdades: a sensibilidade e a locabilidade. Pela sensibilidade as impressões transmitidas

são transformadas em sensações e pela locabilidade estas sensações são referidas ao corpo.

Pela observação exterior, isto é, por meio dos sentidos, conheço o que se passa fora do meu espírito; mas é pela observação interior ou de consciência que conheço o que se passa em mim, em meu *eu*. Mas, como diz Gerdy, há outra observação interior que ninguém ainda assinalou, é a observação interna do corpo. Percebemos por sensações interiores, independentes dos cinco sentidos conhecidos e dos excitantes exteriores, as sensações que se desenvolvem espontaneamente em toda a extensão de nosso corpo, em nosso *eu* físico, e até nos órgãos os mais profundos e os mais ocultos, onde a vista, o ouvido, o olfato, o gosto e o tato ativo nada podem sentir, e nada podem apreciar.

Pela consciência tenho o conhecimento do *eu* e de suas modificações; mas como dentre estas modificações, que só pela (p. 111) observação interior conheço, distingo as modificações, que tem uma origem corpórea, das que são puramente espirituais? Se apresentassem o mesmo caráter, impossível seria sua distinção, confundiríamos o *eu espiritual* com o *eu físico*. Mas isto não acontece, porque as modificações, que provêm do *eu físico*, apresentam um caráter particular, que não tem as outras, e é a localização. Portanto, a localização é que separa as modificações espirituais das modificações nascidas no organismo. Quando a locabilidade não se exerce como no paralítico de Regis, as sensações se confundem com as modificações puramente espirituais. O fenômeno da cenestesia prova exuberantemente a existência da faculdade, que chamamos *locabilidade*.

Temos imediatamente consciência somente daquelas partes do corpo sujeitas à locabilidade; as outras conhecemos por outros meios, mas não imediatamente; estão somente presentes à consciência as primeiras, suas mudanças são percebidas e localizadas e quando deixam de assim estar sob a ação da locabilidade, deixam de estar presentes ao *eu*, e ficam como estranhas. O *eu* não se percebe imediatamente da paralisia das outras partes do corpo, que não estão nesta esfera de dependência. Por conseqüência, não basta a suspensão da sensibilidade em uma parte do corpo, para que o *eu* se perceba logo do lugar em que se passa, é necessário que esta suspensão aconteça em alguma parte dependente dele. Daqui se vê que pode suspender-se também a locabilidade, podem as partes do organismo deixar de pertencer ao *eu*, e de lhe serem presentes, sem que cessem as impressões vitais, que continuam a efetuar-se em virtude de suas leis próprias.

Todas estas impressões, até as que ficam despercebidas, influem sobre as sensações e as idéias; quaisquer mudanças que se derem no estado dos órgãos devem trazer mudanças na cenestesia geral e a observação refletida poderá muitas vezes conhecer essas mudanças, que não se patenteiam por si mesmas. Se, porém, elas

não se passarem em órgãos sujeitos à locabilidade, ainda quando tivessem sido percebidas, nunca seriam localizadas. Sinto em ambos os casos que estou modificado, mas não sei em que parte de meu corpo.

Para que tenha consciência de meu corpo é necessária a (p. 112) cenestesia voluntária, ou basta a cenestesia involuntária? É necessário que o *eu* obre voluntariamente sobre o organismo, ou bastam as sensações passivas que ele recebe? Maine de Biran pensa que só a motilidade voluntária nos pode dar o conhecimento de nosso corpo, porque só pela ação da vontade é que as sensações se localizam em suas sedes. A opinião deste sábio se acha explanada em diferentes lugares de suas obras; e não se deve perder de vista nas citações, que vou extrair, que Maine de Biran chama muitas vezes sensação à impressão feita sobre o órgão sem participação da consciência.

"A alma, enquanto sensitiva, representa por afecções, apetites, tendências que existem nela, sem que ela o saiba, tudo o que está no corpo vivo e não pode estar senão nele, como os movimentos de circulação dos fluidos, etc. Antes que o corpo imediato seja representado à alma e independentemente dela, este corpo vive, o animal sente. Há impressões sensitivas fora de toda a intervenção de consciência, e elas poderiam subsistir, quando mesmo não houvesse alma ou *eu*. Supondo a alma reduzida à pura receptividade passiva de impressões internas ou externas e dotada também da faculdade de perceber estas impressões ou de distingui-las de si, a cenestesia não bastaria para dar a idéia da presença do corpo e de suas diferentes partes. Não é quando o corpo obra sobre a alma, enviando-lhe impressões passivas, que a presença do corpo se manifesta como substância distinta; mas é quando a alma obra sobre o corpo inerte e movediço, que a alma começa a manifestar-se a si em sua união com o corpo e a ter um sentimento mais ou menos obscuro da presença ou da coexistência deste corpo.

As impressões passivas não informam da sede que ocupam e muito menos da causa que as produz. O menino que nasce, e o homem no sono, na bebedice, no desmaio e em todos os estados, em que a ação da vontade sobre o corpo está inteiramente suspensa, estão no caso do paralítico de Regis. Tal é todo o homem, até no estado de *conscium* e de *compos sui*, para todas as impressões interiores que, tendo sua (p. 113) sede em órgãos absolutamente estranhos ao esforço, não se circunscrevem em sede alguma particular, e ficam também sempre vagas, gerais e despercebidas".

"Estamos como o paralítico, diz ainda Maine de Biran, em todos os casos, para esta ordem de impressões afetivas interiores, que, sucedendo-se, combinando-se ou misturando-se incessantemente entre si e com as sensações de fora, não trazem nunca o cunho claro da sede que ocupam e muito menos da causa que as produz;

nunca estão também na consciência propriamente tal, não ficam na lembrança, e estranhas aos produtos do pensamento e da vontade, não deixam de exercer sobre a direção de nossas idéias e de nossas inclinações uma influência constante, um ascendente tanto mais difícil de ser vencido, quanto é desconhecido em sua origem independente.

Resulta claramente destas observações sobre a cenestesia, que por toda a parte onde está a vida, aí mesmo está também algum grau de sensação afetiva de prazer ou de dor. Ao concurso regular e mais habitual de todas estas impressões afetivas, unidas e como fundidas juntamente, corresponde este modo fundamental, que Reil distinguiu pelo título de cenestesia, deixando de fazer sobressair a parte mais preponderante, que nele tomam certos órgãos internos dominadores, sedes dos instintos de conservação, de nutrição, de propagação, etc. Este modo fundamental resulta do *conscium* de todas as partes do sistema orgânico por si mesmo; e enquanto muda ou morre incessantemente, para não renascer mais, há alguma coisa, que fica e que o segue. A vontade a mais enérgica pode mudar o curso das idéias ou dos sentimentos, que se ligam a afecções tais, mas nada pode sobre este próprio fundo sensitivo"(5).

Tais são os trechos de Maine de Biran, que julguei conveniente extrair. Muitas de suas idéias estão inteiramente concordes com o que temos até aqui explanado. Mas será certo que só pela ação da vontade, obrando sobre nosso corpo, podemos vir ao conhecimento de que temos um corpo?

(p. 114) Movo o meu braço, ao mesmo tempo que tenho a consciência da causa que produz o movimento, e uma sensação correspondente à contração muscular, o *eu* se reconhece causa produtora da sensação que se efetua, esta sensação é percebida, o *eu* não se confunde com ela, o *eu* sabe que ele é uma força que produz certos fenômenos, e um destes fenômenos é a sensação que aparece. Por isso só tenho algum conhecimento de meu corpo? Sei simplesmente que sou uma força causadora, mas não sei ainda que tenho um corpo; venho a saber, que há fenômenos de que sou causa, e outros que reconhecem outra causa; mas por ora não sei que tenho um corpo. É necessário que a sensação, que produzo, tenha algum caráter particular; é necessário que ela traga o cunho de que é do corpo, e este cunho é a localização; sem ela não posso saber que o fenômeno é produzido em meu corpo, não sei se tenho um corpo. Portanto, posso obrar voluntariamente sem saber que obro sobre meu corpo e isto me acontece muitas vezes, porque o poder pessoal não se limita a obrar sobre o corpo, estende seu domínio a todas as faculdades do espírito.

---

(5) *OEuvres philosophiques.*

O que acontece aqui é, que sempre que obro voluntariamente sobre meu corpo, a modificação consecutiva, que experimento, se localiza, e esta é a razão porque Maine de Biran pensa que a interferência da vontade é necessária para a localização e também porque, pela experiência de Regis, a localização deixa de existir quando não existe motilidade voluntária. Provamos, em outro lugar, que havia localização até em partes que nunca eram sedes de movimentos voluntários; portanto, a localização se faz muitas vezes independentemente da vontade; o que mostra também a experiência, pois que não depende de nós, ou de nossa vontade, que uma sensação se localize ou deixe de localizar-se. Podemos, pela vontade, fazer com que se produza um movimento em uma parte, e se siga a localização; mas, dado o movimento e a sensação correspondente, impreterivelmente a localização se faz. Nos movimentos involuntários também aparece a localização, como nos voluntários.

(p. 115) O conhecimento primitivo de nosso corpo é dado pela locabilidade; mas só pela ação da vontade é que podemos ter um conhecimento refletido e preciso do corpo e de suas diferentes partes, porque no ato voluntário, distinguindo-nos bem de nossas modificações, as distinguimos bem entre si e conhecemos as suas diferenças. Pela cenestesia involuntária tenho um conhecimento vago e pouco preciso de meu corpo e de suas diferentes partes, é pela cenestesia voluntária que este conhecimento toma toda a precisão e clareza; então é que sei bem discriminar todas as partes de meu corpo, porque então é que aprecio bem as diferenças das sensações e as localizo em certos e determinados órgãos. A vontade, isolando os diversos movimentos, fazendo cada parte mover-se solitariamente e provocando assim sensações solitárias — e portanto dando ocasião ao exercício parcial da locabilidade — nos faz conhecer melhor as diferentes partes do corpo.

Segue-se pois que a vontade só, ou antes a motividade voluntária, não nos pode dar por si o conhecimento do nosso corpo; que este conhecimento é independente da vontade, é dado por uma faculdade especial, a locabilidade, assim como as sensações são produtos involuntários da sensibilidade. Não se segue — porque perdida a motilidade voluntária, possa ser perdida a locabilidade — que sejam a mesma coisa; o que se segue somente é que requerem a mesma ou quase a mesma condição orgânica. As faculdades se distinguem pelos fenômenos que apresentam e não por analogias ou diferenças dependentes do organismo.

Todo fenômeno, que não pode ser explicado por qualquer das faculdades reconhecidas, ou pelo concurso delas, indica positivamen sobre o corpo, pode dar uma explicação deste fenômeno, e do senção, porque nenhuma faculdade, nem mesmo a vontade na sua ação te uma propriedade particular; é o caso do fenômeno da localiza

timento que tenho do meu corpo, como *meu*, como *próprio*. Se distingo o meu corpo dos outros corpos da natureza é porque as modificações, que sofro, produzidas por meu corpo, apresentam um caráter particular, *sui generis*, que não apresentam as modificações produzidas pelos outros corpos. (p. 116) Se assim não fosse, o nosso corpo seria para nós o que são os outros corpos da natureza, impressionaria nossos sentidos, seria conhecido pela observação exterior, mas nunca se patentearia à consciência, não seria *nosso*, ou corpo especial. A locabilidade nos dá o conhecimento do nosso corpo como *nosso*; não é a vontade, nem outra qualquer faculdade, que fornece este conhecimento.

De toda esta discussão concluímos: 1º) — que existe um sentimento fundamental de nossa existência orgânica; 2º) — que todas as partes de nosso corpo não nos podem dar um sentimento imediato de sua presença, mas somente aquelas, sobre as quais se pode exercer a locabilidade; 3º) — que sendo as diversas partes do corpo, sedes de muitas impressões — que são transmitidas ao cérebro e manifestadas à consciência, donde resultam certos estados que percebemos — quaisquer mudanças, que sofrerem os órgãos e conseguintemente as suas impressões, devem originar mudanças correlativas no sentimento imediato de nossa existência; 4º) — que estas mudanças não são ordinariamente referidas a sedes especiais, e ficam vagas e confusas; 5º) — que algumas vezes um órgão produz impressões, tão enérgicas, que fazem calar todas as outras impressões e arrastam-nos a atos involuntários, que não podemos vencer, os quais, todavia, em certas ocasiões, apresentam tanta ordem, que parecem efeitos da vontade inteligente.

Existe pois no homem uma vida que se pode chamar sensitiva, independente da vida intelectual, mas estas duas vidas se correspondem, influem uma sobre a outra e se modificam reciprocamente. É a locabilidade, e a locabilidade só, que dá uma significação a este sentimento fundamental; a cenestesia considerada em seu elemento sensitivo não nos dá o conhecimento de que temos um corpo. É o elemento fornecido pela locabilidade, que faz da cenestesia o sentimento tão notável, como diz Peisse, que nos adverte sem discontinuação nem remissão da existência e da presença atuais de nosso próprio corpo. E se nos sentimos existir até os limites, e na superfície de nosso corpo, como diz Gerdy, é à locabilidade que o devemos.

O conhecimento que temos de nosso corpo é involuntário, primitivo, e não filho da experiência e do raciocínio. (p. 117) Pelo que aqui expusemos e pelas considerações anteriormente feitas penso, que está fora de toda a dúvida a existência de uma faculdade independente e elementar que é a locabilidade.

CAPÍTULO II — Percepção Externa ou Receptividade

Quando um objeto exterior impressiona os órgãos dos sentidos, ou se produz em nós uma modificação, na qual não há elemento distinto do *eu*, ou se produz uma modificação na qual há este elemento distinto do *eu*. No primeiro caso, a sensação só nos faz conhecer o *eu*, só temos o conhecimento do *eu;* no segundo caso, a sensação nos faz conhecer o *eu* e *alguma cousa* que não é o *eu*, temos o conhecimento do *eu* e do *não-eu*. Este *não-eu* é sempre distinto do *eu*, separado do *eu*, considerado *fora* do *eu*. Não é tudo: este *não-eu* se manifesta como uma coisa, que está atualmente presente, que tem uma existência real, da qual estamos plenamente convencidos. Esta coisa real, de cuja existência temos plena convicção e que está *fora* de nós, é o objeto exterior ou a *exterioridade*. A ação dos corpos exteriores ou produz simplesmente uma *sensação*, isto é, uma modificação do espírito, ou produz também uma *percepção*, isto é, conhecimento da exterioridade. Assim pois, por ocasião da ação dos objetos exteriores sobre nossos órgãos sensórios, ou temos meramente o conhecimento de nós mesmos, ou temos também o conhecimento de alguma coisa, que não somos nós. A faculdade, que possuímos, de conhecer o *não-eu*, de cuja (p. 118) existência atual estamos firmemente convencidos, se chama *percepção externa*, ou, como Tissot, receptividade[1].

Na receptividade tomamos conhecimento dos fenômenos exteriores por meio dos órgãos dos sentidos. Posto que, como a sensibilidade, ela não se possa exercer sem intervenção do organismo, difere da sensibilidade: 1º) — porque não são todas as partes do organismo que lhe servem de condição orgânica, mas somente os órgãos dos sentidos exteriores; 2º) — porque, no ato da sensibilidade, o fenômeno que se passa em nós é todo *subjetivo*, não há elemento distinto do *eu*, e no ato da receptividade o fenômeno é *objetivo*, há um elemento distinto do *eu*, há um *objeto*, e um objeto que é a *exterioridade*, isto é, uma coisa existente atualmente fora de nós.

A sensação é um fenômeno no qual nos conhecemos simplesmente modificados e a percepção exterior é um fenômeno no qual estamos convencidos que alguma coisa existe fora de nós. Se tivéssemos simplesmente o conhecimento de um *objeto*, isto é, se o ato de nosso espírito não fosse um ato de pura modificabilidade, mas um ato intelectual, no qual existe um elemento ou *objeto* distinto do *eu*, poderia haver meramente um exercício de qualquer faculdade intelectual ou de conhecer, mas não haveria exercício da receptividade. No exercício da receptividade não só há um *objeto*, porque ela é uma faculdade intelectual ou de conhecer, mas

(1) *Cours de philosophie* — 1847.

também este *objeto* se apresenta com certos caracteres determinados, é um *objeto* que existe realmente e que tem uma existência atual *fora* de nós; não é uma modificação nossa que se separa, ou se distingue do *eu* para ser conhecida e que o *eu* refere a si, mas é alguma coisa que não é *ele* e que existe *fora* dele na atualidade.

O objeto conhecido pela receptividade existe *fora* do *eu*. *Dentro e fora,* diz Reid, não indica *lugar,* mas o sujeito"(2). Portanto, pode um fenômeno estar *fora* do *eu* sem estar no mundo exterior, pode um fenômeno ser objeto (p. 119) de conhecimento, mas ser um fenômeno *interior* ou do próprio *eu,* mas pode também ser um fenômeno *exterior;* em um caso o *eu* sabe que o fenômeno se passa *nele,* e no outro caso sabe que o fenômeno não se passa *nele.*

Como é que o *eu* faz a distinção do fenômeno interior, que se passa nele, mas que é *objeto* para ele, e do fenômeno exterior que não se passa nele, mas que também é *objeto* para ele? Como é que o *eu* distingue estas duas espécies de objetos? Como é que o *eu* não confunde este *fora,* isto é, separado do *eu,* distinto do *eu,* posto que *dentro* do *eu,* e este outro fora, isto é, no mundo exterior, que não está dentro do *eu?* Os fatos tanto internos como externos são objetos de conhecimento; a distinção entre uns e outros é feita pelo espírito; não confundimos uns com outros. Os estados em que nos achamos na ocasião em que se manifesta uma ou outra destas duas espécies de fenômenos, são tão diferentes, que há homens que nunca observaram os fenômenos interiores e que todavia têm observado os exteriores. Os fenômenos exteriores não são conhecidos, senão porque provocam fenômenos interiores; conhecemos um fenômeno exterior porque por ocasião dele se manifesta um fenômeno interior. Como é que sabemos que um fenômeno interior é o resultado de um fenômeno exterior? Ignoro isto.

O que sei é que há modificações do espírito, sensações, que nada nos ensinam senão sua própria existência e que há outras que nos ensinam mais alguma coisa, nos ensinam a existência da *exterioridade.* Condillac diz que referimos as sensações à alguma coisa fora de nós, mas para referi-las a alguma fora de nós é mister saber já que há alguma coisa fora de nós. Quem nos deu este conhecimento? E este conhecimento não nos vem imediata e simultaneamente com a sensação? Não é na ocasião mesmo, em que somos modificados, em que experimentamos uma sensação, que temos esse conhecimento? É sem dúvida nesse mesmo ato. E o que devemos concluir daqui? É que as modificações que experimentamos são diversas, porque as mesmas modificações devem ser seguidas dos mesmos conhecimentos. (p. 120) Existem sensações que não nos fazem sair de nós mesmos, que podem simplesmente propor-

(2) *Essai sur les facultés intellectuelles.*

cionar-nos o conhecimento de nós mesmos, há outras que nos induzem a conhecer alguma coisa fora de nós. Mas como é que, por ocasião de uma sensação, temos somente o conhecimento de nós, e por ocasião de outras sensações temos o conhecimento do que não é nós, temos conhecimento da exterioridade? Ignoro isto.

§ 1º *O conhecimento dos corpos exteriores é primitivo ou deduzido?*

Este conhecimento da exterioridade, ou dos objetos exteriores é primitivo, inexplicável. No exercício da receptividade não é somente uma crença que temos, temos certeza da existência dos objetos exteriores, tão grande como a que temos de nossa própria existência.

Antes de Reid se procurou explicar este fenômeno da percepção externa; Reid, aprofundando a questão, concluiu que: "Se temos a consciência da realidade de nossas percepções, ignoramos absolutamente como elas nos manifestam as coisas exteriores: é um mistério tão impenetrável para nós como o de nossa própria organização"(3).

Galluppi, resumindo as diversas opiniões sobre a existência exterior, assim se exprime: "As nossas sensações são modificações do *eu;* são os seus modos de ser; o espírito, percebendo essas sensações, percebe coisas internas ao *eu*, e não *um fora do eu.* De mais, estas sensações sendo *imanentes* no *eu*, como podem perceber o que está fora do *eu?* Se o espírito não pode sair de si mesmo, como poderá saber o que se faz, onde ele não está? Estas razões tendem a fazer-nos crer, que o espírito não pode perceber senão a si mesmo, e as suas modificações internas. Entretanto não podemos duvidar que temos um conhecimento de um *fora do eu*, que conhecemos corpos externos e um corpo que nos pertence e incessantemente nos acompanha. Como acontece tudo isto? Como o *eu* conhece um *fora de si?* Como o espírito passa de si mesmo às coisas de fora? Eis aqui um problema que tem feito empalidecer aos filósofos.

(p. 121) Há sobre o objeto que nos ocupa três opiniões. A primeira é que qualquer das nossas sensações é de sua natureza insuficiente para revelar-nos uma existência externa, e que em conseqüência o ato, que nos revela essa existência, é um ato do juízo. A segunda é que todas as nossas sensações, excetuando-se a da solidez ou resistência, são insuficientes para nos revelar um *fora de nós;* e que esta instrução é reservada à só sensação de solidez ou de resistência. Segundo esta opinião todos os sentidos, exceto o tato, não podem fazer-nos conhecer o mundo dos corpos; o tato só tem este privilégio exclusivo. A terceira opinião é que toda sensação é de

(3) Ibid., op. cit.

sua natureza a percepção de uma existência externa; aqueles, todavia, que sustentam esta última opinião, diferem notavelmente acerca da natureza e da causa desta percepção.

A principal razão da primeira opinião é: para que uma sensação nos fizesse conhecer uma existência é necessário que nos fizesse conhecer a causa externa que obra sobre nossos sentidos e o sentido sobre que obra; assim, se na presença do fogo experimento a sensação do calor, para que esta sensação me fizesse conhecer o fogo, é necessário que eu olhasse o sentimento ou a sensação do calor, a qual está certamente em mim, como o efeito da ação do fogo sobre o meu corpo; ora, dizer-se: *o calor é um efeito do fogo, o qual obra sobre meu corpo*, é pronunciar um juízo; portanto o ato que nos revela a existência dos objetos externos, não é a simples sensação, mas é um juízo, que formamos sobre a causa desta sensação.

O motivo, pois, que nos revela esta *causa* é que experimentamos em nós mesmos que estas sensações não dependem da nossa vontade, porque muitas vezes se nos apresentam apesar dela, como agora, queira eu ou não queira; estando em presença do fogo sinto calor, e por esta razão me persuado que esta sensação de calor é produzida em mim por uma coisa diferente de mim. Assim o espírito por meio das sensações não percebe senão a si mesmo, mas vendo que estas sensações não dependem da sua vontade, julga que há fora dele uma causa que as produz.

A razão principal da segunda opinião é: os cheiros, os sons, os (p. 122) sabores são nossas sensações; e por isso modos internos do espírito; ora, como é que o interno pode aparecer externo? Portanto o espírito, tendo consciência destas sensações, não pode perceber outra coisa senão a si mesmo; ele não pode perceber *um fora de si.*

A respeito das sensações da vista, encontra-se, é verdade, maior dificuldade; mas quando, acrescentam estes filósofos, se examina a questão com atenção se ficará convencido de que o olho é insuficiente para ver os corpos que estão distantes dele. Para que o olho visse naturalmente a distância do sol, por exemplo, da lua, das estrelas, etc., seria necessário que pudesse percorrer todos os raios luminosos, que partem destes corpos, do mesmo modo que a mão para medir um pau é necessário que o percorra todo; o olho não pode pois naturalmente ver a distância entre si e o sol; e por conseqüência não pode ver o sol que está a uma grande distância dele. Ainda mais: não é o olho que vê, como demonstraremos, mas o espírito; ora como o espírito poderia sair de si mesmo para transportar-se ao sol, à lua, às estrelas, etc.? Concluamos pois, que os cheiros, os sons, os sabores, as cores são nossas modificações internas e que o *eu*, percebendo estas modificações, não pode perceber outra coisa senão a si mesmo; e que em conseqüência estas sensa-

ções são insuficientes para nos levar às coisas fora de nós e revelar-nos o mundo dos corpos.

Mas isto que se torna impossível com estas sensações, se consegue todavia com a só sensação de *solidez* ou de *resistência*. Se suponho que a mão de um homem se tenha naturalmente apoiado sobre um corpo, este homem experimentará a sensação de *resistência*; ora, sentir uma resistência é sentir alguma coisa externa ao ser que sente; esta sensação é portanto de sua natureza, concluem estes filósofos, a percepção de um objeto externo. A única sensação de resistência tem pois o privilégio exclusivo de revelar-nos um *fora* de nós; ela é, segundo a expressão de Condillac, a ponte que permite ao espírito passar aos *foras* de si mesmo.

Alguns nobres filósofos modernos, que sustentam esta segunda opinião, exprimem assim o seu parecer: "Os sentidos do olfato, do ouvido, do gosto, da vida, são simplesmente subjetivos. O tato só é um sentido objetivo. (p. 123) É útil que entendais esta linguagem; quer-se com isso exprimir que os primeiros quatro sentidos limitam-se a dar-nos o sentimento do sujeito que sente; o tato só é aquele que, além deste sujeito, nos revela um objeto diverso.

Eis-nos a terceira opinião, que é aquela que adoto, porque me parece incontestável. Dizemos todos: *eu penso isto: eu sinto esta coisa*. Quando dizeis: *eu penso*, posso logo perguntar-vos: *que coisa pensais?* Quando dizeis: *eu sinto*, estou também no direito de perguntar-vos: *que coisa sentis?* Todo pensamento e toda sensação se refere essencialmente e de sua natureza a um objeto qualquer que seja. Dizer: *eu sinto, mas não sinto coisa alguma*, é o mesmo que dizer: *sinto, mas não sinto ao mesmo tempo;* é pronunciar uma evidente contradição. A sensação é pois de sua natureza relativa ao objeto sentido; ela é a sensação de alguma coisa, ou não é sensação absolutamente.

Não convém confundir o sentimento da sensação com a sensação e com o objeto da sensação. O sentimento da sensação é a percepção da sensação; a esta percepção demos o nome de *consciência*. O objeto da consciência é a sensação, mas o da sensação deve ser um objeto diverso da sensação mesma, porque de outro modo a sensação não teria objeto, o que é absolutamente falso. Deste princípio incontestável segue-se que toda a sensação, enquanto *sensação*, tem necessariamente um objeto externo ao princípio que sente. De fato se toda sensação deve necessariamente ter um objeto, se todos os objetos não podem ser diversos do *eu*, e as suas modificações e do que é externo ao *eu*, e se o *eu* das suas sensações são o objeto da consciência, não resta outro objeto para as sensações senão um objeto externo ao *eu*. Toda sensação, pois, enquanto sensação, é a percepção de uma existência externa; eu digo *externa* e não *extensa*, porque não suponho que toda sensação nos faça conhecer um ser extenso. A sensação é de sua natureza objetiva

ou antes a objetividade é essencial a toda sensação"[4]. Faremos algumas observações a esta exposição de Galluppi.

(p. 124) Sem dúvida que nossas sensações são modificações do *eu*; são seus modos de ser. O espírito, percebendo estas sensações percebe coisas internas ao *eu* e não um *fora do eu*. Se perceber é ser simplesmente afetado ou modificado, sem dúvida que as percebe, mas se identifica com elas, isto é, o espírito é simplesmente modificado; mas se perceber é conhecer, então a sensação se torna objeto de conhecimento, há elemento distinto do *eu*, as sensações, posto que coisas internas, são distintas, separadas do *eu* e *fora do eu*. Este fora quer dizer não confundido, separado do *eu*. Há este *fora* que é um *dentro*, permita-se-me este modo de dizer embora pareça contraditório; as sensações são modificações do *eu*, são coisas internas, de *dentro*, mas separadas, distintas do *eu*, e portanto *fora do eu*.

Se o espírito não pode sair de si mesmo, diz Galluppi, como poderá saber o que se faz, onde ele não está? Não sei o que este autor quer dizer com isto. O espírito sai de si mesmo quando as suas modificações se tornam objeto de conhecimento; ele e suas modificações ficam coisas distintas. Agora, se o autor entende por não *sair de si mesmo* que o espírito toma somente conhecimento das modificações, que experimenta, então sim, *não sai de si mesmo*.

Como é que o espírito tomando somente conhecimento do que se passa em si, conhece todavia as existências que não são a sua existência, os corpos que estão fora dele? É o problema da existência exterior, que tem dado muito que fazer. A este respeito há três opiniões principais. Examinemo-las.

A primeira é que qualquer das nossas sensações é de sua natureza insuficiente para revelar-nos uma existência externa, e que em conseqüência o ato que nos revela esta existência é um ato do juízo. Sem dúvida uma sensação, simplesmente sensação, isto é, simples modificação do *eu*, é incapaz de dar conhecimento de existência externa, porque ou somos simplesmente modificados, ou se tomamos algum conhecimento é de nós mesmos. Mas não se segue daí que o ato, que nos revela uma existência externa, seja um ato do juízo.

Dizem os que assim pensam que, para conhecermos uma (p. 125) existência externa, atribuímos estas sensações a uma causa diferente de nossa vontade, diferente de nós e que esta causa, não sendo nós, está *fora* de nós. Já se conhecem pois causas que não somos nós, já se conhecem causas diferentes, a causa que é o *eu*, e causa que não é o *eu*, que é o *não-eu*; logo, já se conhece o *não-eu*. Se não

(4) *Elementi de filosofia.*

soubéssemos da existência dessas outras coisas, como é que lhes poderíamos atribuir os efeitos que sentimos? Dado que conheçamos o nosso *eu* somente, o que poderíamos fazer seria atribuir a sensação, não ao *eu* querendo, mas ao *eu* obrando de outro modo, e nunca a uma coisa diferente do *eu*, porque ainda não a conhecemos.

O que se poderia concluir daqui é o que o *eu* obra de dois modos, que as sensações dependem ora do emprego de sua vontade, ora se produzem sem a vontade, mas sempre as atribuiríamos à única coisa ou existência que conhecemos, o *eu*, e nunca poderíamos concluir que tem outra causa diferente do *eu*. O que fazemos é separar, distinguir o *eu* de suas modificações, de suas sensações. É mister que do mesmo modo que temos uma faculdade, que nos revela a existência do *eu*, tenhamos outra que nos revele o *não-eu* que nos dê conhecimento de outras existências, de outras coisas.

Mas será verdade que qualquer de nossas sensações é de sua natureza insuficiente para nos revelar uma existência externa? Não é verdade, porque experimentando sensações temos muitas vezes a noção de existências externas. Os fatos protestam contra essa asserção dos filósofos. O juízo, que acham necessário para estabelecer esta existência, tem necessariamente por um dos termos precisamente o conhecimento do fora exterior. *O calor é um efeito do fogo, o qual obra sobre meu corpo;* é o juízo que êles dizem dever-se fazer para conhecer que a sensação de calor provém do fogo; sem dúvida, mas para saber que a sensação de calor, que sofro, não é produzida por mim, mas pelo fogo, é preciso que conheçamos já outras coisas.

E se fosse necessário saber que o fogo obra sobre meu corpo, então já saberíamos também que tínhamos um corpo, e portanto já teríamos conhecimento de existência exterior. Para formar estes juízos que julgam indispensáveis para es(p. 126)tabelecer a existência externa, é mister que tenhamos antes a idéia de externo; portanto o juízo implica um conhecimento anterior, e havendo já este conhecimento anterior de *externo*, de *fora*, não é o juízo que o estabelece. Muitas de nossas sensações, ou quase todas, são seguidas do conhecimento do *eu*, e do conhecimento do *não-eu*, estes conhecimentos não são dados pela sensação, mas vêm em conseqüência dela, porque se fôssemos dotados somente da faculdade de sentir, não teríamos conhecimento nem de nós, nem de outras existências.

A segunda opinião é que todas as nossas sensações, exceto a de solidez ou resistência, são insuficientes para revelar-nos as coisas *fora* de nós; e que esta instrução é reservada à só sensação de solidez. Se os cheiros, os sons, os sabores, as cores são modificações nossas e por isso modos internos do espírito e que o *eu*, conhecendo estas modificações, não pode conhecer outra coisa senão a si mesmo, acontece igualmente com a sensação de solidez, porque

é também uma modificação interna, e como uma modificação interna só dá o conhecimento do *eu*, a de solidez também não pode dar senão este conhecimento; não tem qualquer privilégio exclusivo. O que é que concluímos de tudo isto? É que as sensações por si sós não nos dão o conhecimento das existências exteriores, e que para esse conhecimento é mister a intervenção de certas faculdades.

Vamos à terceira opinião, que é também a de Galluppi; que toda sensação é de sua natureza a percepção de uma existência externa. Será verdadeira esta opinião? As sensações por si sós não nos dão conhecimento de existência externa. Mas, diz Galluppi, quando sinto, sinto alguma coisa; não posso dizer que sinto e não sinto alguma coisa. A sensação, diz ainda ele, ou é sensação de alguma coisa ou não é sensação absolutamente.

O autor havia antes definido a *sensação*, a mudança, que aparece no nosso espírito, quando os nossos sentidos recebem uma impressão dos objetos externos(5). Portanto a sen(p. 127)sação é uma modificação do espírito, e mais nada; é um fenômeno interno; experimentando-a somos modificados, e a este sentimento podemos nos limitar, como acontece muitas vezes. A sensação por si só não dá o conhecimento de nós mesmos e nem de outra coisa diferente de nós, é portanto simplesmente sensação e não é sensação de alguma coisa. A sensação é o *eu* sentindo, é o *eu* modificado.

A sensação se torna objeto de conhecimento. O autor diz, não convém confundir o sentimento da sensação com a sensação; o sentimento da sensação é a percepção da sensação. E diz bem, o sentimento da sensação, sua percepção, é um conhecimento; neste caso já está em exercício uma faculdade de conhecer, que é a *consciência*, e o objeto conhecido é a sensação, não é a sensação que conhece, mas que é conhecida. O autor acrescenta: não convém confundir a sensação com o objeto da sensação; então toda sensação se dirige a um objeto, assim pensa o autor, que diz, que toda sensação é objetiva. Objetiva, porque é objeto, ou por que se dirige a um objeto? É porque se dirige a um objeto. Isto quer dizer que ao mesmo tempo que tomo o conhecimento de uma sensação, isto é, de uma modificação do *eu*, tenho outro conhecimento, tenho conhecimento do *não-eu*. Acontece assim muitas vezes, mas não acontece sempre, a sensação não é sempre *objetiva*, se se quer usar deste termo, é muitas vezes *subjetiva* simplesmente, e este é o caráter próprio da sensação.

A sensação pode encerrar elementos que me façam sair de mim mesmo, que me façam crer em alguma coisa diferente de mim, então se poderia talvez dizer que a sensação é *objetiva;* frase esta que precisava ser esclarecida para não levar-nos a erros. O

(5) Op. cit.

autor diz "o objeto da consciência é a sensação, mas o objeto da sensação deve ser um objeto diverso da própria sensação, de outra sorte a sensação não teria objeto, o que é absolutamente falso". O objeto da consciência é a sensação, mas a sensação não tem objeto, a sensação não é uma faculdade de conhecer para ter objeto, a sensação é a coisa conhecida pela consciência; o objeto que, por intermédio da sensação, eu conheço, não é objeto da sensação, é certo (p. 128) elemento que a sensação encerra, e que outra faculdade de conhecer, diferente da consciência, conhece. Este elemento que a sensação encerra, que faz parte dela, mas não que é objeto dela, este elemento é conhecido por certa faculdade, este elemento não é patenteado à própria consciência, senão porque o espírito é dotado de certa faculdade; se fosse dotado unicamente da consciência, conheceria somente que era modificado, não sairia *fora de si*, esta outra faculdade é que o faz sair *fora de si*.

Posso conhecer a sensação sem conhecer o que o autor chama o objeto da sensação; ele mesmo admite duas espécies de conhecimento: conhecimento da sensação e conhecimento de coisa diversa da sensação. Também não é exato que seja absolutamente falso, que toda sensação não se dirija a um objeto. Há sensações que só fazem exercer a consciência e não essas outras faculdades; basta que não encerrem esses elementos extraordinários. Uma sensação interna não localizada nos dá algum conhecimento de coisa externa? tem algum objeto externo? Logo não é verdade que toda sensação, enquanto simples sensação, é a percepção de uma existência externa.

O que pois devemos concluir? Devemos concluir: 1º) — que as sensações, quaisquer que elas sejam, por si sós não nos dão conhecimentos; que são simples modificações nossas; 2º) — que estas sensações são objetos para a consciência; 3º) — que é mister a intervenção de certas faculdades de conhecer, diferentes da consciência, para que tenhamos o conhecimento das existências exteriores por ocasião das sensações; 4º) — que nem todas as sensações podem promover o exercício dessas faculdades.

Uns filósofos entendem que este conhecimento das existências exteriores é primitivo, e outros que é deduzido. Os primeiros não o tratam de explicar, dizem que é um mistério, e que nossas sensações nada encerram donde possamos, por via de raciocínio, concluir a existência dos corpos, e muito menos a de suas qualidades, apesar de que seja um fato que certas sensações são invariavelmente seguidas da noção e da crença das existências exteriores. Tal é a opinião de Reid.

Os outros pensam que é um negócio de raciocínio: Berard, (p. 129) entre outros, diz que não temos noção dos objetos exteriores senão por dedução. "Somos modificados, diz ele, pelos corpos exteriores, há ação sobre nós, logo há alguma coisa que obra, logo há alguma

coisa que não somos nós, que está fora de nós"(6). E diz que é sobre a doutrina da causalidade que repousa a noção de existência.

Este raciocínio é o seguinte: somos modificados, toda modificação tem uma causa, não somos a causa de nossas modificações, logo há alguma coisa que não somos nós, e que nos modifica. A conclusão estará aqui incluída nas premissas apresentadas? As premissas são: toda modificação tem uma causa, nós somos modificados, mas não somos a causa da modificação. Há aqui algum juízo que encerre a idéia de coisa diferente de nós? O que é que se poderia concluir desses dados? Toda modificação tem uma causa, sou modificado, não sou a causa da modificação; que poderia concluir? Para concluir que a causa de minha modificação não sou eu mesmo e é outra coisa, o raciocínio para ser legítimo deveria ser o seguinte. Toda modificação tem uma causa, eu sou modificado, a minha modificação ou tem por causa a *mim* próprio ou a *outra coisa*, ela não tem a *mim* por causa, logo tem por causa *outra coisa*. Este sim que seria um verdadeiro raciocínio, e legítima a conclusão — logo há alguma coisa que não somos nós; mas esta conclusão já era um dos dados do raciocínio, porque já havia admitido uma outra coisa que é não o *eu*. Portanto o *não-eu*, alguma coisa que não é o *eu*, que está fora do *eu*, é um dado primitivo, não é negócio de raciocínio.

Reid tem razão. Basta seguir o desenvolvimento que Berard dá à sua opinião para nos convencermos de uma petição de princípio, e o mesmo acontece com todos aqueles, que não querem admitir o *não-eu* como dado primitivo; querem provar a existência do *não-eu*, admitindo logo nos seus dados este *não-eu*.

Para Tissot as percepções são puros produtos da razão por ocasião do exercício dos sentidos. Ele diz: "Convenhamos antes que não conhecemos, por ocasião dos corpos, senão (p. 130) duas coisas: as sensações e as concepções que a razão produz em seu seguimento; que as primeiras são retidas com afecções subjetivas, posto que localizadas *agora* em alguma parte do corpo; e que as segundas são concebidas como determinações ou das mesmas sensações, ou de *alguma coisa* de desconhecido, mas que a razão *põe fora* como sujeito da matéria". "A exterioridade, diz ainda Tissot, é uma pura concepção, à qual só a razão pode estabelecer um objeto, dar um valor; o que ela não faz sem dúvida primitivamente senão por ocasião da experiência do tato". O mesmo autor diz em outro lugar: "Mas não se nos pergunte como a razão pode produzir as concepções em seguimento da excitação dos sentidos; nós o ignoramos profundamente; é uma lei derradeira de nossa natureza intelectual, e cujo princípio está oculto no plano da creação e na suma potência que a realiza. O que há, somente de certo, é que a sensação

(6) *Doctrine des rapports du physique et du moral.*

do tato foi acompanhada do exercício da razão e que é a razão que produziu todas as concepções que chamamos as qualidades primárias dos corpos, desde a noção de sua existência até a de seu número".

Tissot portanto admite uma faculdade que nos dá o conhecimento da exterioridade; o que ele diz é que esta faculdade é a razão, e neste último ponto não concordo, bem como que seja somente a sensação do tato, a que é acompanhada deste conhecimento. Há mais de uma faculdade que nos dá conhecimento de *alguma coisa que se põe fora*. A razão de que ainda não falamos nos dá também um conhecimento análogo, mas não é ela só que nos dá todos esses conhecimentos. Este *alguma causa fora* é um conhecimento que nos fornece três faculdades: a razão, a receptividade e a locabilidade, porque *esta coisa pode* ser nosso corpo, podem ser os corpos exteriores e pode ser outra coisa que não estas. Não se pode portanto dizer com Tissot que, no sentido rigoroso da palavra, não há percepção propriamente tal. O que há de incontestável é que, por ocasião de uma sensação, temos o conhecimento da exterioridade e que ignoramos como isto acontece e não o podemos explicar.

Ahrens, expondo o seu sistema, que é o de Krause, a respei(p.131) to do conhecimento sensível, passa em revista todos os cinco sentidos, e conclui do modo seguinte: "Resulta pois do exame que fizemos dos sentidos em geral, que o homem não tem nenhuma percepção direta, imediata dos objetos exteriores, que ele não percebe senão as modificações de seus órgãos, modificações que, se outras operações não tivessem ocasião no espírito, se tudo se limitasse para ele à sensação pura, não lhe forneceriam nunca a idéia de um mundo exterior".

"Mas, continua Ahrens, quais são estas operações, por meio das quais o espírito chega a conhecer a existência de objetos exteriores? porque esta convicção existe e pode-se pretender, que os mesmos idealistas céticos, que têm argumentos tão fortes para negar a existência de um mundo exterior, acham, malgrado seu, esta convicção em sua consciência.

"As condições para a percepção de um mundo exterior são fornecidas por duas faculdades intelectuais, a imaginação de um lado e, do outro, a razão com suas noções fundamentais que existem antes de toda sensação. Em primeiro lugar é mister que o espírito se perceba de sua própria atividade e que faça depois por meio da idéia de causalidade o juízo seguinte *a priori*: que tudo deve ter uma causa, e, que, o que não foi causado pelo próprio espírito deve ter sua causa em outra coisa. Chegando por meio destas idéias *a priori* a distinguir todas as sensações em sensações que são

(7) *Anthropologie spéculative.*

causadas por ele mesmo, e em sensações, das quais sabe que não é o autor, ele conclui que estas últimas devem ser causadas por seres ou objetos exteriores e que assim há um mundo fora dele. Mas esta conclusão não fornece senão a concepção geral de um mundo exterior. Para perceber o mundo em sua variedade, convém, que as diferentes sensações sejam interpretadas simultaneamente tanto pela imaginação, como pelas idéias gerais da razão. É a imaginação que deve reunir as sensações diversas que vêm de um mesmo objeto; e não há sensação à qual se não ajunte logo imaginação, mas ela é principalmente ativa nas que tem mais relação com as *formas* do espaço, nas do tato e da vista; é a imaginação que trazendo em si mesma um espaço intelectual, assim como isto se mostra no fenômeno do sonho, impõe às sensações as condições do espaço em suas três dimensões, e as do movimento... Mas a imaginação só não basta (p. 132) para a interpretação dos sentidos; sem as idéias fundamentais que o espírito traz primitivamente em si, não poderíamos adquirir o conhecimento de um objeto exterior. Estas idéias são as do ser, do atributo ou propriedade, da unidade, da identidade, do todo e da parte, da relação, principalmente a idéia de causalidade... Para conceber que diferentes sensações se referem a um mesmo objeto, convém que o espírito possua a idéia do ser e da identidade; de outro modo ele não atribuiria sensações diversas ao mesmo objeto; e o exemplo do cego de Cheselden mostra que se passou muito tempo, antes que o moço concebesse o pensamento que os diferentes aspectos, que produziam as diversas posições do gato, se referiam ao mesmo animal; foi pois preciso que este moço concebesse primeiro o pensamento geral, que um ser, apesar de suas diferentes manifestações, pode ficar o mesmo... É principalmente a idéia da relação de causalidade, que nos faz conceber uma ação nas coisas, e que nos conduz a uma distinção entre nossa própria atividade e a atividade desenvolvida fora de nós, atividade que produz as sensações e nos força por aí a admitir a existência de um mundo exterior"(8). Eis a doutrina de Ahrens, que é a de Krause.

Concordo em que as sensações não nos dêem o conhecimento do mundo exterior e que elas sejam somente a ocasião, pela qual este conhecimento nos vêm, e que este conhecimento é dado por faculdades intelectuais. Mas não concordo quando diz que o homem percebe as modificações de seus órgãos; o espírito o que percebe são as suas modificações, conseqüências sem dúvida de modificações nos órgãos, e se ele não percebe direta e imediatamente os objetos exteriores, também não tem a percepção direta e imediata das modificações dos órgãos. As faculdades, que fornecem as condições para o conhecimento do mundo exterior, diz Ahrens que são

(8) *Cours de psychologie*, 1838.

a imaginação e a razão. A razão nos dá, segundo ele, uma concepção geral do mundo exterior, portanto bastaria a razão para sabermos que há um mundo exterior, e as existências exteriores seriam reveladas pela razão, e esta é a opinião de Tissot.

p. 133) Concordo que a razão seja suficiente para nos dar a idéia coisa exterior, isto é, *fora do eu*, a idéia de uma existência exterior, mas nem é a do mundo externo, isto é, a dos corpos, nem é fundando-se no juízo *a priori* que tudo deve ter uma causa, porque pode-se ter idéia de causa sem pô-la *fora do eu*, ou no *mundo externo*. Também não é exato que todas as idéias fundamentais precedam as sensações. Muitas dessas idéias, que o autor chama primitivas, são posteriores às sensações, e elas não nasceriam sem as sensações; estas idéias são conhecimentos que o espírito adquire depois das sensações. Deixemos estas considerações para outro lugar.

Segue-se que a razão pode nos dar o conhecimento de existências exteriores, mas diz o autor que é a concepção geral de um mundo exterior, e que é mister para perceber o mundo em sua variedade, que as diversas sensações sejam interpretadas simultaneamente, tanto pela imaginação como pela razão; que a imaginação é que reúne as sensações, mas ela só não as interpreta. Portanto, além da razão há outra faculdade para especializar a existência exterior e esta faculdade é a imaginação ou é ainda a razão ajudada da imaginação. Não sei que a imaginação tenha esta propriedade de reunir sensações. Mas o que sei é que não há só uma faculdade que especializa as existências exteriores, ou por outras palavras, como há diversas espécies de existências exteriores; há outras faculdades, diferentes da razão, para conhecê-las, e entre elas uma que nos dá o conhecimento do corpo exterior — ou da existência exterior material e atualmente fora de nós — e que não se limita a nos dar o *fora* mas dá um fora *atualmente presente*, e que nos modifica, ou obra sobre nós. Esta faculdade é a *receptividade* — não é a *razão*, que se limita a dar-nos o conhecimento de existências exteriores, mas que não tem uma presença atual fora de nós e obrando sobre nós. Veremos melhor esta distinção tratando da razão.

De toda esta discussão se segue que há uma faculdade de conhecer, a receptividade, que nos dá o conhecimento dos corpos exteriores, de existências que modificam a nossa própria existência, e que este conhecimento é primitivo, e não o resultado de um juízo ou a dedução de um raciocínio.

(p. 134) § 2. *A percepção dos objetos exteriores é imediata ou não?*

Outra questão se nos oferece agora: Percebemos imediatamente os objetos exteriores, ou os percebemos por intermédio de outras coisas? Reid diz que o espírito percebe diretamente os corpos.

Antes deste filósofo se dizia que os objetos imediatos da percepção eram certas sombras ou imagens dos objetos exteriores, pensava-se que os corpos emitiam certas partículas, que chamavam espécies intermédias ou sensíveis. De sorte que nossos sentidos não nos fariam perceber os próprios objetos naturais, mas somente representações que estes objetos enviavam ao espírito. O fato é que, por ocasião da impressão feita pelos objetos exteriores sobre nossos órgãos dos sentidos, temos conhecimento da existência desses objetos.

Royer-Collard diz: "O que chamamos conhecimento ou percepção consiste em duas coisas muito distintas: o ato do espírito que conhece e o objeto conhecido; aqui o objeto conhecido é a exterioridade, a exterioridade extensa e sólida"(9). Reid já havia dito antes: "Todas as línguas atestam que há três coisas na percepção de um objeto exterior: o espírito que percebe, o ato do espírito que se chama percepção, e o objeto percebido. É verdade que estas três coisas estão estreitamente unidas, mas não é uma razão para confundi-las. Os filósofos introduziram uma quarta coisa, que eles chamam idéia do objeto, que eles supõem ser a sua imagem, a sua representação, e que eles distinguem pelo título de objeto imediato"(10).

Em toda operação de perceber há estas três coisas: o espírito, que percebe; o ato de perceber; e o objeto percebido. A percepção é o fenômeno que se passa nessa ocasião, é o conhecimento que toma o nosso espírito do objeto, que tocou nossos órgãos dos sentidos, é uma relação entre o espírito que percebe e o objeto que é percebido.

Reid diz ainda: "Nossas sensações têm graus diferentes de intensidade, algumas são tão fortes e tão vivas que nos dão (p. 135) ou muita dor ou muito prazer, e neste caso não damos nossa atenção senão à sensação, é nela só que pensamos, e dela só que falamos, o nome que lhe damos designa somente ela, e quando o pronunciamos reconhecemos imediatamente que a coisa, significada por este nome, existe no espírito somente e não em um corpo fora do espírito. Tais são as diferentes dores do corpo, as doenças, e as sensações que acompanham a fome e os outros apetites. Mas quando a sensação não é assaz interessante para surpreender e ocupar o pensamento, as leis de nossa natureza nos induzem a considerá-la como o sinal de uma coisa exterior, com a qual ela está associada por uma relação constante. Depois de ter determinado que coisa é esta, é esta coisa que nomeamos, e deste modo a sensação, não tendo nome próprio, não é mais que um acessório da coisa, de que ela é o sinal, e a confundimos debaixo do termo que designa a coisa"(11).

---

(9) *Fragments philosophiques.*
(10) Op. cit.
(11) *Recherches sur l'entendement humain.*

Royer-Collard, resumindo Reid, assim se exprime: "A sensação precede a percepção, mas ela nem a causa, nem a contém. A percepção não nasce da sensação, mas depois da sensação. A sensação e a percepção são precedidas de certas impressões sobre os órgãos, sobre os nervos e sobre o cérebro. O objeto da percepção deve ferir o órgão ou imediato ou mediatamente; o órgão deve transmitir aos nervos a impressão recebida, e estes comunicá-la ao cérebro. Logo que estas condições são preenchidas, certas sensações manifestam-se, e certas percepções as seguem... Percebemos os objetos porque temos a faculdade de perceber e não porque obrem sobre nossos órgãos. Não percebemos qualquer coisa que não obre sobre nossos órgãos, porque nossa faculdade de perceber é limitada por certas leis adaptadas à posição que ocupamos no universo... O mistério consiste em que a razão não descobre uma conexão necessária entre as impressões feitas sobre nossos órgãos, e o conhecimento dos objetos exteriores que segue estas impressões... Os filósofos quiseram penetrar neste mistério"([12])). Examinemos estes trechos.

(p. 136) Os filósofos não tinham razão quando admitiam *idéias* ou coisas interpostas entre o espírito e o objeto, como coisas ou entes reais; nem quando admitiam a semelhança da *idéia* com o objeto ou o caráter representativo da idéia. E Reid muita razão teve de os combater, porque o caráter de imagem não se pode encontrar senão em uma coisa material. Não se pode compreender, como bem diz Royer-Collard, o que seja uma imagem imaterial da matéria. E em todo o caso se a imagem ou representação não é o corpo, então admite-se implicitamente o conhecimento do corpo, porque não se poderia saber que não são as mesmas coisas; e de mais, se não vemos senão *idéias* como sabemos nós que a coisa que vemos é a imagem de uma coisa que nunca vimos? Mas será certo que percebemos imediatamente o objeto exterior? Cumpre fazermos aqui algumas observações.

A sensação precede a percepção; a percepção se segue à sensação; certas sensações manifestam-se e certas percepções as seguem. Concordo que a percepção não nasça da sensação, mas não pode haver percepção sem sensação anterior. Para que haja percepção é mister, diz Reid: 1º) contato do objeto, mediato ou imediato; 2º) ação exercida e impressão no órgão; 3º) transmissão da impressão aos nervos e ao cérebro; 4º) sensação; 5º) percepção.

A percepção vem por conseqüência depois da sensação. O que é sensação? É uma modificação do espírito em conseqüência de uma ação sobre os órgãos, é um estado subjetivo do espírito, em que não há elemento distinto do *eu*. Mas esta modificação, esta sensação, se pode tornar *objeto* para a faculdade de conhecer, o *eu* se pode separar de sua própria modificação e considerá-la à

(12) Op. cit.

parte para conhecê-la; e é deste modo que distinguimos uma sensação de outra, que conhecemos suas semelhanças e suas diferenças, e os elementos que encerram.

Havendo simplesmente a sensação não se segue que haja conhecimento, e objeto conhecido, há simplesmente sujeito ou *eu* modificado. Mas quando o *eu* toma conhecimento da sensação, separando-a, distinguindo-a de si, então há um *objeto*, que é a própria sensação, que é o próprio eu modificado. Aqui é que a sensação como simples modificação do eu, fica (p. 137) sendo o objeto conhecido, e não há objeto externo; outra qualquer modificação do espírito, que não fosse produzida por uma ação dos objetos exteriores sobre os órgãos, se tornaria do mesmo modo *objeto* de conhecimento para a consciência.

Na percepção externa há três coisas: o espírito que percebe, o ato de perceber, e o objeto percebido. Ora aqui qual é o primeiro *objeto* percebido? Será o próprio objeto exterior, ou será a sensação que ele produziu em nós? Penso que é a sensação, porque antes de ter a percepção, segundo Reid, tenho uma sensação; esta sensação ou modificação do espírito constitui o objeto imediato do conhecimento, e neste caso da percepção; o objeto exterior não é o objeto imediato do conhecimento, não é a coisa que conheço imediatamente. A percepção externa ou receptividade é um modo de se exercer a faculdade geral de conhecer. Conhecer é sempre conhecer, qualquer que seja o objeto que se conheça; a faculdade de conhecer se divide em muitos modos, não em relação à sua natureza, mas em relação aos objetos que conhecemos. Em toda operação de conhecer, há o espírito que conhece, o ato de conhecer, e o objeto conhecido. Quando experimentamos uma sensação, o que é que conhecemos? a sensação. Mas, dizem, depois da sensação vem a percepção que é outro conhecimento, não é já o conhecimento da sensação, mas de outra coisa que não é a sensação.

Então nestes casos conheço primeiro a sensação para depois conhecer a outra coisa; portanto, há mais de três coisas na percepção de um objeto exterior, porque há a sensação de mais. E como é que conhecemos os fenômenos externos? não é porque eles produzem fenômenos internos? e não são estes fenômenos internos que são os *objetos* imediatos de nossa faculdade de conhecer? Portanto, razão tiveram até certo ponto os filósofos de admitirem uma quarta coisa na percepção externa; o erro foi considerarem esta quarta coisa como uma imagem, ou representação, ou coisa real emanada dos objetos e não como um simples fenômeno do espírito. Vemos pois que Reid, considerando que uma sensação sempre precede a percepção, admitiu esta quarta coisa.

(p. 138) Portanto, concluo que não percebemos imediatamente o objeto exterior, que não o conhecemos imediatamente, mas por intermédio da sensação.

Reflitamos agora por um momento. Haverá realmente quatro coisas, ou três coisas somente? Quais são essas três coisas? Espírito que percebe, ato de perceber, e objeto percebido. Não há dúvida que é o espírito que percebe, e que há um ato ou exercício da faculdade de perceber, e não de outra faculdade; mas qual é o objeto percebido? É o próprio objeto exterior, ou é a modificação ou a sensação que ele faz nascer em nós? É a sensação ou modificação, e não o próprio objeto, porque na alucinação verdadeira tenho uma percepção inteiramente semelhante à que-me dava um objeto exterior, sem que atualmente haja a presença do objeto exterior. E todavia a *percepção* é a mesma, o *objeto* percebido é o *mesmo;* tenho a mesma crença, ou antes a mesma convicção. Portanto são nossas modificações que conhecemos. Prossigamos.

O fenômeno que se produz no espírito em virtude de uma ação no organismo, é um fenômeno particular, não é um fenômeno geral ou abstrato. Pela ação do objeto exterior experimento uma certa e determinada sensação com certos caracteres, que fazem que uma sensação não é outra sensação. Quando o espírito aplica sua faculdade de conhecer sobre esta sensação, distingue os seus diversos caracteres ou elementos, e por isso distingue uma sensação de outra sensação. Os elementos da sensação não são obra do espírito, esses elementos vêm já encerrados na sensação e a constituem; o ato de conhecer consiste em distinguir a sensação no estado complexo ou em seus elementos.

Esses elementos formam a *matéria* da sensação, e esta matéria não é obra do espírito, porque então o espírito não seria passivo na recepção das sensações; mas dada esta *matéria,* cada um dos seus elementos é conhecido por uma faculdade especial, que se põe então em ação. O que prova que a alma, dotada de certo número de faculdades perceptivas, não as pode exercer senão em presença de certas sensações, e que o conhecimento, que resulta, requer a existência da fa(p. 139)culdade, e a presença de certo elemento na sensação. E se, como diz Royer-Collard, percebemos os objetos porque temos a faculdade de perceber, e não porque obrem sobre nossos órgãos, não é menos certo que os percebemos, porque obrando sobre nossos órgãos produzem sensações que contêm certos elementos sem os quais a faculdade não se exerceria, e que promovem este exercício, visto como, quando existem na ausência da ação atual sobre os órgãos, a faculdade ainda se exerce, e nos dá a percepção do objeto, como acontece na alucinação. É portanto o elemento na sensação que provoca a ação da faculdade, que o conhece; mas é necessário que exista esta faculdade de conhecê-lo.

A sensação pode encerrar tais e tais elementos, pelos quais é a sensação deste ou daquele sentido; é uma sensação visual, auditiva, tátil, odorífera ou sápida. Pode além disto somente ser agradável ou desagradável, ou pode trazer o elemento de *localização,* ou pode

não apresentar este elemento e trazer o elemento de *exterioridade*. Ora bem: quando tomo conhecimento de uma sensação simplesmente afetiva conheço simplesmente que sou modificado em prazer ou dor. Se além disto vem o elemento de *localização*, o conhecimento que tenho é mais complexo, sei que sou modificado em prazer ou dor, e que há uma existência que não é o *eu*, e que há de ser meu corpo. Se em lugar de ter prazer ou dor, a modificação de que tomo conhecimento contém o elemento de *exterioridade*, sei que há uma existência que não é o *eu*, que há de ser um corpo exterior. Segue-se daqui que em uma sensação simplesmente afetiva só tenho um conhecimento, é o conhecimento do *eu* modificado; que em uma sensação localizada, ou em uma sensação como elemento de *exterioridade*, tenho dois conhecimentos, o conhecimento do *eu* modificado e outro conhecimento, ou do meu corpo, ou do objeto exterior.

Mas estes dois conhecimentos me são dados no mesmo fenômeno, são distinguidos no mesmo fenômeno, na sensação que produziu o objeto exterior obrando sobre nossos órgãos. Não há portanto quatro coisas na percepção externa, há somente três: o resultado ou o produto desta opera(p. 140)ção é que varia, porque um dos elementos da operação varia, e este elemento que varia é a sensação. A sensação pode ser muito complexa; ela pode encerrar elementos que a façam deste ou daquele sentido, desta e daquela espécie particular, vindo ao mesmo tempo com caráter afetivo, com o elemento de localização e com o elemento de exterioridade; quando o espírito toma conhecimento de uma sensação tão complexa, e de seus elementos, conhece que é tal e tal sensação, localiza-a em um órgão, e a refere a um objeto exterior. Quantos conhecimentos em um só ato!

Neste ato se poderá dizer que não houve somente três coisas? Se poderá dizer que houve quatro? e porque quatro somente, se tenho muitos conhecimentos ao mesmo tempo? Não conhecemos imediatamente os objetos exteriores ou os fenômenos que se passam no mundo, eles são conhecidos porque provocam fenômenos internos; são estes fenômenos internos que conhecemos direta e imediatamente. Mas estes fenômenos internos vêm já com certos caracteres, pelos quais não confundo um fenômeno interno primitivo com um fenômeno interno consecutivo a um fenômeno externo. Como isto acontece não sei. Sei que são por estes caracteres que distingo os diversos fenômenos do espírito, e tanto assim que, quando estes caracteres se manifestam, tomo o fenômeno interno primitivo por um consecutivo, como na alucinação. Por conseguinte, não há uma quarta coisa no ato da percepção. Há só três coisas: o espírito que percebe, o ato de perceber, e a coisa percebida.

A receptividade ou percepção externa é a faculdade que temos de conhecer as modificações produzidas pelos objetos exteriores

sobre nossos órgãos dos sentidos. É a faculdade que nos dá o conhecimento das modificações ou dos fenômenos, que se passam no espírito, consecutivos a fenômenos exteriores, e portanto é por ela que conhecemos estes fenômenos ou as existências exteriores. É deste modo que entendemos Reid, quando diz que a percepção de um objeto encerra dois elementos, uma *con*(p. 141)*cepção* e a *crença* de uma existência presente. Uma concepção, porque é um conhecimento, porque a receptividade é uma faculdade de conhecer; a crença de uma existência presente, porque é precisamente nisto que ela se distingue das outras faculdades de conhecer. O conhecimento que tenho por esta faculdade é um conhecimento que refiro a uma coisa existente que não é o *eu*, que é o *não-eu*.

Garnier escreve o seguinte(13): "Ensinou-se que a sensação é uma pura modificação da alma; que ela não nos daria por si mesma nenhuma idéia de uma existência exterior, mas que o espírito assim modificado, sabendo que ele não causou esta modificação, coloca a causa dela fora de si, e acha deste modo a existência do mundo exterior. Esta opinião é sujeita à muitas objeções: 1º) a sensação, tomada no sentido geralmente adotado, compreende a percepção e a afecção agradável e desagradável. Esta é, com efeito, um fenômeno puramente *interior*... mas a percepção ou o conhecimento da extensão, da forma, etc. contém dois elementos, dos quais um é *interior*, é o conhecimento, e o outro *exterior*, é a extensão, a forma, etc. A alma identifica consigo a afecção e o conhecimento, mas não pode identificar consigo a forma e a extensão. A sensação não é pois uma pura modificação da alma". Respondo: A sensação não é nem percepção nem afecção, é todavia uma modificação da alma, que se torna objeto de conhecimento, e porque se torna objeto de conhecimento é que dá o *exterior*, por que apesar dela ser um fenômeno *interior*, quando temos este conhecimento temos noção do *exterior*, o elemento que percebemos na sensação, o percebemos como *exterior* e não interior como pela consciência, que também é uma faculdade de conhecer; quando conhecemos a *extensão* já a conhecemos como exterior, posto que a sensação seja interior. A sensação neste caso é uma modificação da alma, que tem certo elemento, que nos indica uma *exterioridade*.

"2º) Se a sensação fosse uma pura modificação da alma, se a alma pudesse identificar com ela a forma e a extensão (p. 142) como uma pura idéia, como a idéia de um sonho, por exemplo, a alma não conheceria, senão a si mesma, ela não teria idéia de coisa exterior. Mas ela saberia, dizeis vós, que ela não se deu tal ou tal modificação. Ela não poderia concluir que esta modificação lhe vem de fora ou de outro ser diferente dela, pois que não co-

(13) Op. cit .

nheceria outro. Ela suporia sem dúvida que se teria dado esta modificação sem o saber". Até aqui estamos de perfeito acordo, mas não se segue que a sensação não seja uma modificação; é uma modificação por ocasião da qual temos a idéia de exterior, e não nos identificamos com a forma e a extensão, porque também não nos identificamos com nossas sensações no ato de conhecer.

"Assim, continua Garnier, a noção que todo efeito deve ter uma causa, ou o que se chama em filosofia o *princípio de causalidade,* não se pode fazer que um ser, que se sabe só no mundo, imagine outro diferente dele, mas somente que ele acuse sua consciência de o enganar, e veremos que a consciência não nos atesta todas as nossas ações. Quando me conheço e que conheço meus semelhantes e Deus, o que eu não faço eu mesmo, posso imputá-lo a Deus ou a meus semelhantes; mas se não conheço senão a mim no mundo, o princípio de causalidade não se aplicará nunca senão a mim; ele é incapaz de me fornecer a idéia de outra existência". Estou de acordo, e isto serve de resposta a Berard e outros; digo, porém, que sem a noção de causalidade não atribuiria esta modificação que sofro à outra existência. O que se segue é que temos o conhecimento de uma existência exterior, e depois atribuímos o fenômeno a esta existência, ou antes que no mesmo ato faço tudo isto.

"3º) Esta doutrina não nos daria o meio de distinguir nossas percepções de nossas concepções. A idéia de extensão seria, dizem, uma modificação de minha alma, cuja causa procuraria fora de mim; mas não sou a causa da extensão nem quando ela me vem no estado de concepção ou de lembrança involuntária, nem quando me vem no estado de percepção. Algumas vezes uma lembrança me persegue por mais que faça; deveria, pois, segundo esta teoria, ver presente o objeto desta lembrança, pois que não sou eu que me dou esta lembrança, e que o princípio de causalidade me (p. 143) força, dizem, a colocar fora de mim a causa das modificações que não me tenho dado a mim mesmo". Tem ainda razão, o princípio de causalidade não dá o *fora exterior,* mas não se segue que a sensação não seja uma modificação da alma; não é o princípio de causalidade que nos dá o conhecimento das existências exteriores, mas por ocasião de uma modificação da alma tomamos conhecimento dessas existências.

"A extensão, a figura, etc., não nos são reveladas senão pela resistência, pela tangibilidade, ou pela cor, diz Garnier; com efeito, não percebemos a extensão dos corpos senão pela vista ou o tato; como pois uma pura modificação da alma análoga ao prazer e à dor, tal qual se sustenta que seria a cor e a tangibilidade, poderia revelar-nos a extensão e a figura? O prazer e a dor não têm nem figura nem extensão. A cor e a tangibilidade são figuradas e exten-

sas, não são puras modificações da alma, pois que a alma não é nem extensa nem figurada". Pois então a tangibilidade, a resistência, a cor não são sensações? São. Diferem do prazer e da dor, porque com estas modificações o *eu* se identifica por não haver elementos, que o façam sair de si mesmo, enquanto que nas sensações de tangibilidade, de resistência, de cor existem esses elementos; e se estas sensações nos revelam a extensão, a figura, etc., é porque dos elementos, que as constituem desta ou daquela natureza, fazem parte inseparável os que revelam a extensão, a figura, etc., mas não deixam por isso essas sensações de ser modificações especiais, que dão ocasião a certos conhecimentos. E só se pode dizer que a cor e a tangibilidade são figuradas e extensas, se forem entendidas como qualidades dos corpos, mas, se se quer com isto entender as sensações, que provocam na alma, estas sensações não são nem figuradas nem extensas, são puras modificações da alma, por ocasião das quais ela conhece que *fora* de si há outras existências, que ao mesmo tempo, que são tangíveis, resistentes ou coradas, são figuradas e extensas.

"As qualidades secundárias, diz Garnier, são percebidas imediatamente como distintas da alma". São percebidas, mas não o são como as primárias, não são referidas logo aos (p. 144) corpos estranhos ao nosso, nos revelam nosso corpo, e o fazem porque provocam modificações internas; são estas que são imediatamente percebidas, e as qualidades são conhecidas, como causas destas modificações internas. A extensão é conhecida ao mesmo tempo que a tangibilidade ou a cor; ao mesmo tempo que tenho a sensação de cor tenho-a extensa, com mais este elemento, que faz parte da sensação, é a mesma sensação; e o mesmo se pode dizer da tangibilidade, a extensão é primeiro uma sensação, depois é que se torna qualidade, como a cor etc. Se não temos necessidade de perceber uma extensão e uma forma para saber se percebemos um som ou um cheiro, ou se somente nos lembramos dele, é porque ele não é acompanhado deste elemento, mas não percebemos ou reconhecemos uma cor sem a extensão, porque sempre vem com ela.

Disse eu que não conhecíamos imediatamente os objetos exteriores, ou os fenômenos que se passam no mundo, mas mediatamente, em conseqüência dos fenômenos internos, que se passam em nós por ocasião destes fenômenos externos. Mas replicam-me: todo mundo diz que vê o sol, que ouve o piano, que toca o corpo, etc." E eu digo que não vejo o sol senão porque sua presença me causa certas modificações, não ouço o piano senão porque suas vibraçõs me causam certas modificações, etc., que são estas modificações ou sensações de que tomo conhecimento. Mas neste conhecimento que é não um conhecimento em geral, mas certo conhecimento, sou ao mesmo tempo, que o tenho, levado à convicção de que existe alguma coisa, que não é o *eu*, que é o *não-eu*.

Bem, aqui, porém, é necessário fazer um reparo: distingo perfeitamente uma sensação ou modificação primitiva do *eu*, de outra modificação consecutiva, isto é, distingo um fenômeno interno primitivo de outro fenômeno interno, conseqüência de um fenômeno externo. Sei que há o *eu* modificado, que há fenômenos internos, e também que há fenômenos externos, e existências exteriores. A receptividade limita-se a dar-me o conhecimento dos fenômenos e das existências exteriores; ela me induz à convicção de que fora do *eu* se passam fenômenos, há existências. Co(p. 145)mo venho a saber que estas coisas externas são as causas dos fenômenos internos que experimento? Porque quando dizemos que vemos o sol, que ouvimos o piano, só conhecemos fenômenos; não conhecemos senão os fenômenos, e com este único conhecimento não os posso referir a uma causa sem a intervenção de outra faculdade. Só conhecemos os fenômenos que se passam em nós, e conhecemos também fenômenos que se passam fora de nós, mas não sabemos que os primeiros são provocados pelos segundos; a receptividade não me dá este conhecimento, ela me mostra somente a existência de fenômenos exteriores; se atribuo os fenômenos internos aos externos é em virtude do princípio de causalidade. Por intermédio deste princípio é que sei que os fenômenos internos são causados pelos externos. Também devo ter a noção de substância que a receptividade não fornece.

As noções de causalidade e de substância nos vêm por outra faculdade. É mister que esta faculdade tenha intervindo para que saiba que esses fenômenos internos são conseqüência dos fenômenos externos; e, como por ela sei que há um *eu* que experimenta os fenômenos internos — no qual eles se passam — também por ela sei que há um *não-eu*, onde se passam os fenômenos externos. Pela diferença das sensações que experimento conheço que o *não-eu* não é sempre o mesmo, que há muitos *não-eus*. Para que saiba depois que o mesmo *não-eu* pode provocar sensações diferentes, e que estas sensações correspondem a qualidades deste *não-eu* — e não a diferentes *não-eus* — é mister outros conhecimentos, que também não podem ser dados pela receptividade. Então é que sabemos que vemos o sol, que ouvimos o piano; então referimos os fenômenos que se passam em nós ao sol e ao piano.

Portanto, quando se diz que se vê o sol, que se ouve o piano, que se toca o corpo, etc. já tem intervindo muitas faculdades; e portanto no ato da percepção externa não intervém uma só faculdade da alma. Conheço que o *eu* é modificado, conheço que a causa da modificação não é o *eu*, é outra coisa, conheço também o *não-eu*, e portanto atribuo a modificação a este *não-eu*. Sabendo que este fenômeno do (p. 146) *eu* reconhece uma causa que não é o *eu* e que é contemporâneo de outro fenômeno fora do *eu*, concluo que a causa do fenômeno do *eu* é este outro fenômeno *fora do eu*.

O conhecimento das modificações do *eu* é dado pela *consciência;* o conhecimento de causa é dado pela *razão*; o conhecimento do fenômeno exterior é dado pela *receptividade*, e como sei que não é o *eu* a causa do fenômeno interno, concluo que a causa é o fenômeno *fora do eu*. E como pela *razão* já tenho o conhecimento de substância que é o *eu* ou a alma, também, conhecendo os fenômenos externos ou *fora do eu*, os atribuo a uma substância, e estas substâncias são os objetos exteriores ou os corpos exteriores. O *eu* e o *não-eu* se apresentam fenomenalmente antes de se manifestarem como substância e como causa. Eis aqui como chego à noção de corpos exteriores.

O objeto exterior é aquilo que tem diferentes qualidades, que apresenta diferentes fenômenos, cujas qualidades e fenômenos produzem fenômenos internos, que são os objetos imediatos da faculdade de conhecer. E como não chegamos ao conhecimento dos corpos exteriores, como substâncias que provocam modificações no espírito, senão com o socorro da *razão*, talvez seja o motivo porque alguns filósofos supõem que esta existência nos é revelada pela única faculdade da *razão*. Mas vimos que assim não acontecia; que havia necessidade de outra faculdade que nos fizesse conhecer os fenômenos exteriores, e que sem esta base a *razão* não nos daria o conhecimento de corpos exteriores. A receptividade é esta faculdade que temos de conhecer fenomenalmente as existências externas; basta-nos ela para que tenhamos a convicção da realidade dessas existências; e o socorro da razão é só indispensável para que conheçamos que são substâncias — que nos causam modificações — e onde se passam os fenômenos externos, que provocam os fenômenos internos.

Por isso temos na percepção externa uma *concepção*, isto é, um conhecimento, mas um conhecimento *sui generis*, um conhecimento que revela existências que não são a nossa existência, e de mais a *crença* de sua existência presente, de uma existência que nos modifica, que é causa das modifica(p. 147)ções que sofremos. Há pois uma concepção e uma crença, como diz Reid. Segue-se que o conhecimento das existências exteriores tem por fundamento uma de nossas faculdades e que este conhecimento é primitivo e inexplicável; que a faculdade que nos revela estas existências, que nos dá este *fora*, é a receptividade; que sem ela a razão não nos forneceria a noção de substância exterior, ou corpo externo, atualmente modificando nosso espírito; finalmente, que os corpos externos não são conhecidos senão pelas sensações que promovem em nós.

§ 3. *Como distinguimos o nosso corpo dos outros corpos?*

Digamos ainda alguma coisa sobre este *fora;* não importa que voltemos muitas vezes à mesma coisa, porque nosso fim é procurar a verdade sem prevenção. Aqui não se trata do fora considerado

simplesmente como objeto do *eu*, como um elemento distinto do *eu*, porque o *eu* pode tomar conhecimento de suas próprias modificações, pela consciência, e, nestas circunstâncias, há somente concepção do *eu* modificado desta ou daquela maneira. Trata-se agora do *fora* considerado em relação à outra existência diferente do *eu*, do *fora* em relação a nosso corpo.

Em certas ocasiões o *eu* é modificado, e concentra-se em si, não sai fora de si, é a si mesmo que se contempla; em outras ocasiões, ao contrário, além de contemplar-se a si mesmo, sai fora de si, pensa em alguma existência que não é a sua, toma conhecimento de outras existências diferentes da sua. Nestes últimos casos considera a sua existência e outras existências, e uma destas existências é o *corpo próprio*. Por isto, pergunto: estas existências que o *eu* coloca fora da sua são todos os corpos exteriores, inclusive o nosso próprio corpo? ou quando se diz corpos exteriores se entende somente os corpos da natureza, diferentes do nosso corpo?

Ser *exterior* ou *fora do eu*, quer dizer simplesmente existir fora do *eu*, exterior ao *eu*, ou existir fora do nosso corpo, exterior ao nosso corpo? E não há meio de distinguir estes dois *foras*. Nosso corpo apresenta-se em relação ao eu, ou como ou(p. 148)tro qualquer corpo exterior, ou como particularmente o nosso corpo. Como qualquer outro corpo ele tem para o nosso espírito uma existência semelhante a esses corpos, porque provoca por meio dos órgãos dos sentidos fenômenos semelhantes, que produzem os mesmos conhecimentos, que os outros corpos, e então é a receptividade, que preside ao principal papel, como fizemos notar. Até aqui as coisas são as mesmas ou semelhantes. Às vezes, porém, as modificações, que experimentamos vem com um caráter particular, apresentam a *localização*. Quando há o elemento de localização, o que acontece?

Neste caso tenho também o conhecimento de alguma coisa *fora do eu*, que não é o *não-eu*. Então estará já em exercício a receptividade? Não se segue; o que se segue é que há outras faculdades, além da receptividade, que nos fazem conhecer os *não-eus*. Bem, mas quando sofro uma modificação que localizo, não é um simples estado incognoscitivo do *eu* que existe? Não. É um estado puramente subjetivo em que me acho? Não; é já um estado objetivo, é um estado cognoscitivo. E se, como todos concordam, na sensação localizada refiro instintivamente a sensação a uma parte do corpo, é mister nesse ato o *eu* e o *não-eu*, embora a noção deste *não-eu* seja ainda muito confusa; porque, se ela não existisse, o que é que faria que tivéssemos esse sentimento de referência a alguma coisa que não é o *eu?* Potranto, temos o conhecimento do *não-eu* quando temos uma sensação com localização. Por conseqüência, eis aqui mais uma circunstância, em que o *não-eu* se manifesta ao espírito, em que o *fora* aparece, em que uma existência, que não é a nossa existência, se apresenta ao espírito. Duas

são pois até aqui as ocasiões, em que temos o conhecimento de existências diferentes do *eu*; as sensações que vêm com o caráter que chamei de *exterioridade* e as sensações que vêm com o caráter de *localização*. Até certo ponto ainda o *eu* confunde os *foras*, ainda confunde o seu corpo com os outros corpos; para ele tudo está compreendido em existências diferentes da sua; não há ainda a distinção do corpo próprio pela observação exterior; posto que pela observação interior esta distinção já existia.

(p. 149) Como se faz esta distinção? Do modo seguinte: as sensações podem vir com o caráter de exterioridade simplesmente ou com o caráter de localização simplesmente. Nestes casos, todas as duas espécies de sensação dão o conhecimento de existências *fora do eu*. Mas o caráter de localização é diferente do caráter de exterioridade. Portanto, o *eu* nota uma diferença; e do mesmo modo que pela diferença das sensações foi levado a distinguir a sua existência de outras existências, assim também pela diferença destas sensações distingue as existências, que não são a sua, em duas espécies; nota que há mais de uma espécie de existências *fora* da sua existência. Quando o nosso corpo afeta o nosso espírito como outro qualquer corpo, isto é, produz sensações não localizadas, o nosso corpo é para o *eu* como outro qualquer corpo; mas quando o nosso corpo produz sensações localizadas, o nosso corpo não é para o *eu* como os outros corpos, é uma coisa diferente. Quando temos uma sensação que contém ao mesmo tempo o elemento de exterioridade e o elemento de localização, temos ao mesmo tempo o conhecimento das duas existências exteriores, a do nosso corpo e a de outro corpo.

Cumpre saber, se quando experimentamos sensações, que vêm com estes dois elementos, temos dois conhecimentos, o de nosso corpo e o de outro corpo, isto é, o conhecimento de duas existências diferentes da nossa, ou se a sensação por ter o elemento de localização indica somente que é o nosso corpo que nos afeta. Respondo que pode ser o nosso corpo só que seja a causa da sensação, mas que quando esta sensação contém os dois elementos de que falei, o *eu* toma conhecimento de duas espécies de existências exteriores, e não do nosso corpo só. Contendo a sensação simplesmente o elemento de exterioridade, o *eu* tem o conhecimento de existência externa, de corpo externo; contendo simplesmente o elemento de localização o *eu* tem o conhecimento de corpo exterior, de existência exterior, mas que é diferente da primeira; existindo os dois elementos o *eu* tem o conhecimento das duas existências exteriores e não confunde uma com a outra.

Se experimentássemos unicamente sensações internas localizadas, não teríamos conhecimento senão da existência de nos(p. 150)so corpo; o mesmo aconteceria em sensação até externas. Pelo contrário, se experimentássemos somente sensações visuais, aquelas em que pela maior parte não existe localização, só teríamos conhecimento da

existência dos outros corpos; teríamos conhecimento do nosso corpo, não como especial, mas como outro qualquer corpo; teríamos somente o conhecimento da existência das partes visíveis do nosso corpo. Mas será exato que a sensação que possui ao mesmo tempo os elementos de localização e de exterioridade nos dá sempre o conhecimento de duas existências exteriores, e não da existência só de nosso corpo?

As sensações sápidas, odoríferas e algumas sensações táteis não nos dão o conhecimento da exterioridade a nosso corpo, isto é, o conhecimento de que existem fora do nosso corpo outros corpos; estas sensações vêm antes com o elemento de localização, fazem conhecer uma existência exterior ao espírito, mas que é o nosso corpo. De sorte que se fôssemos limitados aos sentidos que nos dão estas sensações, o conhecimento do nosso corpo seria patenteado, mas não o dos outros corpos. De outro lado, as sensações visuais, a maior parte das sensações sonoras, as sensações do tato locomovediço nos dão o conhecimento de existências exteriores; mas não possuindo o elemento de localização, não nos dão o conhecimento de nosso corpo como próprio. Por elas o nosso corpo aparece ao espírito como outro qualquer corpo. Vemos pois que tanto as sensações do gosto, do olfato, como as do tato, do ouvido e da vista nos dão o conhecimento de existências *fora* do espírito, diferentes da nossa existência, mas umas dão o conhecimento de certa existência que é nosso corpo, e outras de certas existências *fora* ou exteriores a nosso corpo. De sorte que o que se chama objeto ou corpo externo, é exterior ao espírito e ao nosso corpo, enquanto que nosso corpo é somente exterior ao espírito.

Mas há sensações visuais, sonoras e táteis que, ao mesmo tempo que contém esse elemento de exterioridade, são também localizadas. Estas não farão conhecer imediatamente a única existência do nosso corpo, ou fazem conhecer as duas existências exteriores? Respondo ainda: fazem conhecer as duas existências exteriores. E por que? Porque os fatos aí estão para provar a minha asserção. (p. 151) Quando toco o meu braço com a minha mão, é meu corpo só que é causa da sensação que experimento, não é algum corpo exterior ao meu corpo, que obra nesta ocasião; e este fato pareceria provar que a sensação que temos produz o conhecimento só de meu corpo, e não o conhecimento das duas existências exteriores. Examinemos

Suponhamos que estou reduzido ao único sentido do tato, que sou cego. O que é que experimento? Ou experimento duas sensações que refiro a duas partes diversas, ao braço e à mão, ou experimento uma só sensação, se esta é dolorosa ou agradável, e se ofusca a outra; e neste caso refiro a sensação, por exemplo, ao braço que está apertado com dor; não dou atenção à sensação que me vem pela mão. Que conhecimento tenho? Tenho conhecimento de meu corpo, não tenho conhecimento de outra existência,

porque a sensação contém o único elemento de localização; não posso saber que é outra parte de meu corpo, que provocou a sensação localizada no braço. Se são duas sensações localizadas, que experimento, tenho o conhecimento de duas partes de meu corpo sem poder atribuir-lhes reciprocamente as sensações experimentadas. Se a sensação ou as sensações havidas viessem com os elementos de localização e de exterioridade, tomaria conhecimento das duas espécies de existências exteriores, mas continuaria a ignorar que o corpo estranho é neste caso uma das partes de meu próprio corpo, a qual provoca a sensação que localizo na outra parte, que me é conhecida como sendo o meu corpo. O braço, por exemplo, seria o corpo próprio, a mão o corpo estranho, sem todavia saber neste momento que a mão é também uma parte de meu corpo, e vice-versa.

Como veremos, as sensações do tato imóvel não nos dão o conhecimento senão do nosso corpo. Agora, se em lugar de tocar meu braço, a minha mão percorresse o braço, então teria conhecimento da exterioridade; o braço seria o corpo exterior em um sentido, se a sensação produzida no braço fosse ofuscada ou pouco atendida em relação ao que conhecemos pela mão; mas se o contrário acontecesse, se a sensação produzida pela mão no braço fosse, por exemplo, uma sensação agradável ou dolorosa, a ela só atenderíamos, a da mão ficaria de nenhum efeito; o corpo externo, se dele (p. 152) tivéssemos conhecimento, seria a mão, e o corpo próprio seria o braço, porque é a sua sensação que atendo. Neste caso ainda uma das partes do corpo está em relação à outra como corpo estranho, exterior ao nosso corpo. Portanto, em toda sensação em que há os dois elementos de localização e de exterioridade, tomo conhecimento das duas existências exteriores; mas não posso ainda ter por ela o conhecimento que é o meu corpo próprio esse corpo externo, isto é, não posso saber no mesmo ato, quando tenho simplesmente essa sensação que meu corpo goza das duas qualidades do *fora*.

Todavia hoje, todas as vezes que com a mão toco outra parte de meu corpo, sei que é uma parte de meu corpo, que toca outra parte de meu corpo, sei que a mão faz parte do mesmo corpo que o braço e que este corpo é o meu. Como sei isto? Respondo que este conhecimento não é primitivo, mas fruto da experiência, da observação. É mister o exercício de duas ordens de sentidos: é necessário que eu já tenha conhecimento das diversas partes de meu corpo, e que tenha observado ou pelo tato locomovediço, ou pela vista, que na ocasião é uma parte de meu corpo que obra sobre outra; então o conhecimento do corpo exterior ao meu é referido ao meu próprio corpo, então é que percorrendo o meu braço com a mão refiro às duas existências exteriores ao meu próprio corpo, então é que sei que meu corpo é tocado por meu corpo. Para isso é necessária a experiência. Este conhecimento é

experimental, empírico, não é primitivo. Vamos aos fatos. Foi encontrado na estrada de Nuremberg um moço, Kaspar Hauser, que havia sido conservado desde sua infância em uma prisão escura, e ainda parecia uma criança na idade de 15 anos, que contava, quando o acharam na estrada. Este moço foi objeto de muita curiosidade, e sobre ele se fizeram várias observações interessantes.

Eis aqui um fato, observado neste moço, e citado por Ahrens: "Pelo que respeita a questão do conhecimento sensível, este moço, posto que dotado de sentidos muito delicados ficou muito tempo antes de compreender o jogo do órgão da vista. Não foi senão muito tempo depois que ele (p. 153) percebeu, que os membros, tais como as mãos e os pés, eram órgãos de seu próprio corpo, e o que espantará mais, é que quando descobriu, que estes órgãos estavam inerentes a seu corpo, pretendeu que não lhe pertenciam, e insistiu para que o desembaraçassem deles"(14).

Este fato está inteiramente de acordo com o que disse. Hausser conhecia a existência de seu corpo, conhecia a existência de corpos externos. Conhecia a existência de seus membros, tais como as mãos e os pés, não só como corpo próprio, porque sem dúvida recebeu por muitas vezes sensações localizadas neles, conhecia estes mesmos membros como os outros corpos externos, pois que os via; mas conhecia estas coisas separadamente, não sabia, por exemplo, que os membros, que via, eram seu próprio corpo, que ele conhecia pela localização. Foi somente a experiência que lhe fez descobrir, que estes membros, que existiam para ele ora como qualquer corpo estranho, ora como seu corpo, eram ao mesmo tempo o corpo estranho e seu próprio corpo. A sua mão devia ter apalpado muitas vezes os seus pés, devia-os ter percorrido muitas vezes, e todavia não recebia Hauser a resposta, que recebia a estátua de Condillac — *sou eu: sou ainda eu*(15). A mão, que percorria o corpo, tomava este corpo como estranho.

O mesmo acontece nos meninos; eles brincam por miuto tempo com suas mãos e com seus pés, como brincam com qualquer outro corpo estranho; parece que ainda não sabem que suas mãos e seus pés fazem parte de seu corpo. Outros mordem com raiva a sua própria mão, quando não podem morder a outra pessoa, a quem se dirige sua cólera, ou porque pensam não lhes pertencer esta mão, e tomam-na também como corpo estranho; verdade é que depois de uma ou mais experiências neste sentido, eles deixarão de o fazer, porque sofrem dor, mas em todo o caso começam por fazer isto. E observando eu um dia este fenômeno, na ocasião em que aconteceu, a ama da menina fez a reflexão de que a menina supunha, que não era sua mão, mas a de outra pessoa, isto (p. 154) é, que não era seu próprio corpo, mas um corpo estranho.

---

(14) Op. cit.
(15) *Traité des sensations.*

Bem fizemos nós de distinguir a localização interna da localização externa. Para termos o conhecimento de nosso corpo não necessitamos dos sentidos exteriores, não necessitamos da interferência da observação exterior; as sensações internas ou externas, quando têm o elemento de localização, nos dão o conhecimento do nosso corpo. A localização interna se exerce sem os sentidos, a externa exige o concurso dos sentidos; pela interna o nosso corpo se manifesta como nosso, pela externa se manifesta como outro qualquer corpo estranho. A localização interna é um fato primitivo; não é o sentido do tato ou qualquer outro sentido que no-la dá; por ocasião do exercício do tato, como sem seu exercício ou sem o exercício de qualquer sentido tenho a localização interna, tenho o conhecimento de meu corpo próprio.

Hauser e os meninos conhecem a sua mão como corpo seu e como corpo estranho, mas não sabem que a mão que vêem, é aquilo que por outras sensações sabem que lhes pertence. E mesmo ainda não podem dizer que *lhes pertence;* sabem que há uma coisa exterior ao *eu*, uma existência exterior que percebem pelo fenômeno de localização e que há outra coisa diferente, outra existência exterior que é objeto da vista. Para conhecerem que a mão que vêem é aquela mesma coisa que a localização lhes deu a conhecer, é mister a experiência, e a experiência repetida; depois então é que chegam a saber que este corpo lhes pertence.

Como é que chegamos a identificar o corpo, que conhecemos pela localização interna ou pela faculdade que chamei locabilidade, com o corpo que conhecemos pela receptividade? Conhecemos o nosso corpo, conhecemos os corpos estranhos. Sabemos que há duas espécies de existências *fora* da nossa existência. O espírito não confunde estas duas existências, que são reveladas por duas faculdades diferentes, e tão diferentes que poderíamos conhecer a existência de nosso corpo sem conhecer a dos corpos estranhos, ou vice-versa, o que em muitas ocasiões se manifesta; ora conhecemos só o nosso corpo, ora só os corpos estranhos, conforme as sensações que sofremos. O que se trata agora de saber é como por (p. 155) meio dos sentidos, ou da observação exterior faço esta distinção entre meu corpo e os corpos estranhos; como é também que sei que a parte que é percebida por um sentido pertence ao meu corpo; que a mão que vejo é minha, faz parte de meu corpo, não é outro corpo ou de outro corpo.

Provei que primitivamente não podíamos ter este conhecimento, posto que primitivo fosse o conhecimento que tínhamos das duas existências exteriores. Quase todos os filósofos pensam que a existência de nosso corpo nos é dada pela mesma faculdade, que nos dá as outras existências exteriores, e que pelo sentido do tato é que fazemos a distinção de nosso corpo dos outros corpos exteriores. Todos estão pela explicação de Condillac, mais ou menos, isto é, a

dupla sensação que, dizem, experimentamos, quando uma parte do nosso corpo toca outra de suas partes.

Eis aqui a este respeito, o que se lê em Galluppi: "Dentre os corpos que nosso espírito percebe há um que o *eu* olha como *seu;* todos os outros são olhados como *corpos externos.* Se com a mão direita quente tocais a mão esquerda fria, sentireis o mesmo *eu* na mão direita e na mão esquerda; sentis que o *eu*, que sente o quente na mão direita é o mesmo *eu* que sente o frio na esquerda; o *eu* vos parece pois existir tanto na mão direita como na esquerda. Mas se com uma das vossas duas mãos tocais um globo de ferro, por exemplo, sentireis o *eu* na mão, mas não o sentireis absolutamente no globo; ele não vos parece pois existir no globo, e este corpo parece estranho ao *eu;* o contato das duas mãos vos dá duas sensações, o contato do globo só dá uma. O *eu* olha como partes do *seu* corpo, tanto a mão direita quanto a esquerda, porque tem o sentimento de sentir tanto em uma como na outra, e ele olhará como *corpo externo* o globo de ferro, porque tem o sentimento de sentir o globo, mas não de sentir no globo. O *eu* olha pois como seu aquele corpo que ele sente e no qual parece-lhe ainda sentir ou existir; olha como *externo* aquele corpo que sente, mas no qual não lhe parece sentir ou existir"([16]). (p. 156) Aqui cabe fazer algumas reflexões, porque esta opinião vai de encontro ao que anteriormente expendi.

1º — Dentre os corpos que nosso espírito percebe, há um que o *eu* olha como *seu;* todos os outros são olhados como *corpos externos,* diz Galluppi. E eu digo, dentre os corpos ou as existências, que o *eu* conhece, o *eu* distingue duas espécies, que ele não confunde, porque toma conhecimento de sensações *localizadas* e toma conhecimento de sensações *não localizadas;* a sensação localizada lhe dá o conhecimento de uma existência que não é a mesma que as outras existências. Mas o *eu* não pode saber que esta existência é *seu corpo.* Por ora o *eu* não olha um corpo como *seu*, está habilitado para ter este conhecimento, porém ainda não o tem.

2º — Se com a mão direita quente tocais a esquerda fria, sentireis o mesmo *eu* na mão direita e na mão esquerda; sentis que o *eu* que sente o quente na mão direita, é o mesmo *eu* que sente o frio na mão esquerda; o *eu* vos parece pois existir tanto na mão direita como na esquerda. São estas as expressões do autor. Responderei: O *eu* ainda não sabe que tem um corpo *seu*, ainda não sabe que tem *mão;* portanto como sentir o mesmo *eu* na mão direita e na esquerda? O que o *eu* experimenta são duas sensações, de calor e de frio, sensações *localizadas* que lhe dão o conhecimento de certa existência exterior: poderia pensar que há

(16) Op. cit.

duas existências, que diferem porque as sensações diferem, mas que tem alguma coisa de comum. É sem dúvida o mesmo *eu* que sente o quente e sente o frio, mas não os sente nas mãos, porque não sabe que tem mãos, e nem o *eu* parece existir em parte alguma, porque ele não confunde essa existência com a sua existência; ele toma, pelo contrário, conhecimento de outra existência diferente da sua, assim como pelos sentidos tomou conhecimento de outras existências. Por conseqüência, o *eu* não parece existir tanto na mão direita como na esquerda, o *eu* não lhe parece existir nestas mãos. Pelo contrário, sua existência é distinta dessas outras existências que ele conhece.

3º — Mas se com uma das duas mãos tocais um globo de ferro, sentireis o *eu* na mão, mas não o sentireis no globo, ele não vos parece pois existir no globo, e este corpo parece estranho ao *eu* — continua Galluppi. (p. 157) Se toco o globo nem sinto o *eu* na mão, nem o sinto no globo; a existência *nossa* é distinta das outras, o *eu* não nos parece existir no globo, como não nos parece existir na mão, porque não sabemos que temos corpo *nosso*. Tão estranho é o globo, como a mão: são existências distintas da *nossa*.

4º — O contato das duas mãos vos dá duas sensações, o contato do globo só dá uma — diz ainda Galluppi. No contato das duas mãos ou sentimos duas sensações distintas ao mesmo tempo, ou uma só sensação com dois elementos diferentes; se é uma só que localizamos estamos no caso do nº 1, se duas, estamos no caso do nº 2. No contato do globo se há uma só sensação, esta sensação ou é localizada ou não é; esta sensação ou pode nos dar somente o conhecimento da existência exterior em geral, ou nos pode dar ao mesmo tempo o conhecimento das duas espécies de existências exteriores. Mas até aqui ainda não temos conhecimento de uma existência, que possamos chamar o *nosso corpo;* temos conhecimento de uma existência exterior diferente de outras existências exteriores.

5º — O *eu* olha como partes de seu corpo, tanto a mão direita como a esquerda, porque tem o sentimento de sentir em uma e na outra, e ele olhará como corpo externo o globo de ferro, porque tem o sentimento de sentir o globo, mas não de sentir no globo. As respostas estão dadas: não sabe que tem corpo *seu,* portanto não sabe de partes do corpo; não sente no globo, como não sente na mão; o globo e a mão são corpos exteriores, existências exteriores a sua, com as quais não se confunde, e portanto não pode sentir em qualquer delas. A conclusão do autor repousa portanto em uma petição de princípio: o *eu* não pode ainda olhar algum *corpo* como *seu,* o que sabe somente é a existência de duas espécies de existências exteriores. Vemos pois que o tato por si só não nos faz conhecer o corpo como *nosso,* foi o que estabelecemos precedente-

mente. As sensações táteis, como todas as sensações dos outros sentidos, nos põem sobre a vereda do conhecimento de *nosso* corpo, pelo elemento da localização que encerram; este ele(p. 158)mento indica que há uma existência exterior diferente de outras existências exteriores, mas não nos diz logo que esta existência nos *pertence*, é *nossa*.

"Se quiserdes, diz Galluppi[17], que se mova o vosso braço, vosso braço se move logo. Mas se quiserdes que o globo de ferro se mova, este corpo não se moverá imediatamente em seguimento de vossa vontade; é necessário que movais primeiro a vossa mão para ele e que por meio do movimento da vossa mão movais o globo de que se fala. O *eu* olha pois como *seu* aquele corpo, no qual ele pode produzir imediatamente movimentos com seu só querer; olha como *externo* aquele corpo, no qual ele não pode produzir movimento imediatamente com seu prazer".

Aqui trata-se já de outro processo: o corpo não é já conhecido imediatamente como *nosso*, é mister a observação exterior, a experiência. Existem corpos ou existências que não são a nossa existência entre estas existências que já distingui umas das outras, e portanto não me acho mais no caso de conhecer só as existências em geral, mas de particularizá-las, o que supõe um exercício efetivo das faculdades do espírito. Entre estas existências, que conheço, há uma que eu movo (portanto sei o que é o movimento, sei o que é espaço exterior) quando quero, e outra que não obedece à minha vontade, e que só se move quando esta outra se move primeiro. É necessário ainda mais alguma coisa; que eu tenha a idéia de número, que saiba que os corpos, que se movem, são corpos diferentes e não o mesmo corpo; porque se isto não soubesse, quando pela ação de meu braço movo o globo, quem me teria ensinado que o globo não é uma continuação de meu braço? Mas, dirão, em um caso o globo não se move, em outro caso se move, e por conseguinte não posso confundir o que se move sempre por meu querer, com aquilo que não obedece sempre a minha vontade. Direi ainda mais: limitando-me a isto só, o que poderei concluir? É que há corpos que obedecem a minha vontade, e corpos que lhe não obedecem. Poderei concluir que este corpo que obedece a minha vontade é *meu*? *meu*, na genuína expressão da palavra? (p. 159) ou me limitarei a dizer que é um corpo sobre o qual posso sempre exercer uma ação voluntária? Bastará simplesmente a ação da vontade para que saiba que este corpo é *meu*? Não sei se assim acontece. Ponho as minhas dúvidas.

Em todo o caso, porém, bem se vê que é preciso muito exercício anterior da inteligência e que as diferentes existências externas

(17) Op. cit.

estejam bem determinadas. Confesso que é todavia um poderoso auxílio, e um auxílio indispensável para o conhecimento do corpo, como *nosso*, mas não suponho capaz de nos dar só por si esse conhecimento.

"Podeis, diz finalmente Galluppi, afastar-vos do globo de ferro, de modo que ele se subtraia a vossa vista e não obre mais sobre os vossos sentidos. Mas não podeis nunca afastar-vos daquele corpo, que chamamos *nosso*, impossível a vós, ao menos durante a vigília, subtrair-vos a sua ação. O *eu* olha pois como *seu* aquele corpo que lhe está incessantemente presente, e como *externo* aquele corpo que pode deixar de estar presente e de modificá-lo". É pois necessária uma prática de algum tempo para se distinguir o nosso corpo dos outros corpos por meio dos sentidos externos. E o autor aqui já não fala do sentido do tato, mas do sentido da vista. Mas a vista por si só é capaz de fazer a distinção de nosso corpo? O que é que nos ensina a vista? nos ensina que há um corpo que está sempre presente a nós, mas não nos indica que este corpo é *nosso*. A vista não nos dá este conhecimento, por que as sensações visuais não se localizam.

Ouçamos agora a Tissot[18]. "Procurando fazer conhecer o modo porque se formam as concepções que a razão produz por ocasião do tato convém evitar duas faltas, em que tem caído grande número de filósofos: a primeira é supor estas concepções conhecidas no indivíduo abstrato, que se supõe observar relativamente à origem destas concepções; a segunda é supor também neste ser o conhecimento racional de seu corpo como substância extensa, servindo à alma para descobrir a existência de outra substância igualmente extensa. O corpo humano não é menos desconhecido primitivamente à (p. 160) alma que qualquer outro corpo; trata-se, antes de descobrir a existência das coisas exteriores por seu intermédio, pelo menos segundo o modo porque se tem julgado até aqui, de reconhecer sua existência e suas qualidades racionais.

"Ora, se se fica dentro dos fatos e da sua análise, é fácil explicar este conhecimento racional dos corpos, ou do nosso corpo, ou de um corpo estranho; porque não pretendemos absolutamente nós, que seja necessário que a alma tenha conhecimento de seu corpo próprio antes de poder afirmar o que quer que seja fora dela, bem que seja verdade todavia que para conceber os corpos *exteriores*, como fora do nosso, é necessário ter conhecimento do nosso corpo, mas é possível, verossímil até, que as duas espécies de corpos são afirmadas ao mesmo tempo".

Antes de prosseguir na citação de Tissot façamos alguns reparos. Estes trechos encerram muitas verdades: o conhecimento

---

(18) Op. cit.

das existências exteriores não pode haver no indivíduo abstrato, convém ter experimentado sensações para ter este conhecimento; também é certo que a demonstração dos filósofos gira em um círculo vicioso supondo conhecido aquilo que se quer provar. O autor diz que o corpo humano é tão desconhecido *primitivamente* à alma como qualquer outro; se *primitivamente* quer dizer que não há conhecimento anterior do corpo humano ou de outro qualquer corpo sem que tenha havido sensações, concordo; mas se *primitivamente* quer dizer que não temos esse conhecimento logo que as sensações aparecem, nego. Todas as vezes que há sensações localizadas, há conhecimento, não já de nosso corpo mas de uma existência diferente das outras existências exteriores; devemos muito atender a que nosso corpo pode ser conhecido pela vista interior, e não pela vista exterior; a sensação que vem com localização nos dá o conhecimento interno de nosso corpo, o que não temos é o conhecimento externo.

É fácil explicar o conhecimento das duas espécies de corpos exteriores pela vista interna, porque é um dado primitivo de nossa inteligência, mas não sei se é fácil distinguir pelos sentidos estas duas existências, se é fácil saber que o corpo que toco, que vejo, é aquela existência, que distingue interna(p. 161)mente de outras existências. Concordo que não é preciso que a alma tenha conhecimento de seu próprio corpo para afirmar outras existências fora, porque seria até possível que tivéssemos conhecimento de existências exteriores sem o termo dessa espécie, que é nosso corpo; bastaria que as sensações não trouxessem a localização; é verdade também que para conceber os corpos exteriores como *exteriores* ao nosso, é necessário antes conhecer nosso corpo. Finalmente, diz Tissot que é possível, e até verossímil, que as duas espécies de corpos são afirmadas ao mesmo tempo; também não nego,porque experimentamos ao mesmo tempo muitas sensações com o elemento de localização e o de exterioridade.

"Eis aqui pois, continua Tissot, conforme nós, pouco mais ou menos como as coisas se passam, sensações diversas são experimentadas por mais ou menos tempo pelo espírito, que as observa e procura a sua causa. Depois de certo tempo de um exercício vago, instintivo, e espontâneo do tato, ele concebe *alguma coisa* que causa estas sensações; todos os seus sentidos se exercem a porfia; não sabe a qual ouça, mas em geral eles se entreajudam, posto que perturbando sem dúvida algumas vezes a inteligência em suas pesquisas. Insensivelmente o menino concebe que é ele, seu *eu,* que é tocado por alguma coisa que ele vê mover-se; quer repetir seus movimentos instintivos, e sua mão lhe obedece; quer mandar sobre alguma coisa que ele vê fora, e esta alguma coisa não lhe obedece; recorre ao que lhe obedecia precedentemente, a sua mão (sem saber ainda que tem uma mão), e a vê executar

um movimento. Por não poder apanhar o que desejaria obter, ou movido simplesmente por um instinto maquinal, ele leva sua mão à sua boca, que é também para ele um órgão do tato, e experimenta uma dupla sensação; ele se acha ele mesmo por toda a parte. Ele nota que acontece de outra sorte, quando leva à sua boca algum outro corpo; ele se distingue então do que não é ele; ele afirma então seu corpo e corpos estranhos ao mesmo tempo; ele os concebe distintos, diferentes, etc.".

Ora eis aí a explicação que Tissot achava fácil, e ei-lo caindo nas mesmas faltas que os outros filósofos, e na mesma petição de princípio! O menino concebe que é ele, seu *eu*, que é tocado por alguma coisa que ele vê mover-se... diz (p. 162) Tissot. O *eu* sem dúvida é modificado pois que sofre sensações mas sabe que é tocado por alguma coisa que ele vê mover-se? Refere logo a sensação que experimenta ao corpo que vê mover-se? Então já tem um conhecimento não só da existência exterior em geral, mas das existências em particular. O resto da explicação é como em Galluppi e os outros.

Quando o menino leva a mão à boca ele se acha por toda a parte! Já o menino tem o conhecimento das partes de seu corpo, de toda parte. Leva outro corpo a sua boca, não tem a dupla sensação e se distingue então do que não é ele. Este *ele* quem é? É o *eu* ou é o *corpo?* se é o *eu*, de certo que se distingue do que não é ele; mas se é o corpo próprio, quem lhe deu este conhecimento? Foi a dupla sensação? a sensação dupla o que diz é que há uma existência exterior diferente de outra existência exterior, mas ela não faz distinguir dentre os corpos exteriores aquele que é nosso. A distinção é interna, ainda não se tornou externa: é *subjetiva* e não *objetiva.* O menino, que não conhece ainda que tem um corpo, é o *eu*, ele não sabe que tem mão; vê a mão mover-se quando ele quer, vê que outro corpo não se move quando ele quer, mas daí não pode concluir já que esta mão lhe pertence ou é a mesma existência que ele distinguiu na consciência de outras existências. Quando mete a mão na boca terá duas sensações localizadas: uma na boca e outra na mão, e o que conclui é que esta existência exterior, que ele distinguiu de outras pela localização, não é única, são muitas, porque tantas destas existências terá ele quantas forem as sensações que ele localize. Concluir, porém, que esta existência é seu corpo, duvido que o faça. Ai está o fato observado em Hauser que sem dúvida alguma levou, como todos os meninos, suas mãos e pés à boca, e todavia tinha 15 anos, e não sabia que estas mãos e pés eram seus.

Repito: deve-se atender muito à distinção que fizemos da localização interna e da localização externa. Pela localização interna o *eu* sabe que há uma ou mais existências exteriores a *ele*, que são diferentes de outras existências exteriores. Esta existência, dada

pela localização interna, há de vir a ser o corpo próprio, mas por ora o *eu* não o sabe. Tissot não aten(p. 163)deu a esta diferença das duas localizações, e por isso disse as sensações *localizadas agora* em alguma parte do corpo. Se se trata de localização interna elas *sempre* foram localizadas, e o *agora* não vem a propósito; se se trata, porém, de localização externa então o *agora* é bem empregado. A localização interna é um dado primitivo, *a priori;* a localização externa é fruto da experiência, da observação exterior.

§ 4. *Como conhecemos os corpos exteriores e o nosso corpo?*

Sabemos que temos um corpo que nos pertence, sabemos que existem outros corpos, que nos não pertencem, e que são exteriores ao nosso. Vejamos como adquirimos esses conhecimentos, vejamos se somos mais felizes do que os outros nesta explicação, que nos aventuraremos a dar, posto que muito receamos de nossas forças. Será um erro, que outros tratarão de evitar.

Experimentamos sensações, somos modificados; o *eu* toma conhecimento de suas modificações, e tomando conhecimento delas conhece a sua própria existência. Eis aqui uma existência conhecida, é a existência do *eu,* é nossa própria existência. As sensações não são sempre as mesmas, elas encerram elementos, que nos dão conhecimento de outras existências, que não a existência só do *eu;* o *eu* conhece que há outras existências além da sua. Como é que tem este novo conhecimento? Do mesmo modo que teve o primeiro; as sensações contêm outros elementos que são objetos de outras faculdades do *eu;* o *eu* se conhece pela *consciência,* agora tem outro conhecimento diferente, tem o conhecimento de coisa que não é ele, do *não-eu* e o tem pela faculdade que se chama *receptividade* ou percepção externa.

As sensações que experimentamos põem em exercício estas duas faculdades, e temos o conhecimento do *eu,* e o conhecimento do *não-eu.* Não é tudo. Este *não-eu* não é sempre o mesmo, as sensações variam; vem uma sensação com localização, o *eu* tem o conhecimento de um *não-eu,* mas que não é o mesmo *não-eu* de há pouco, é outro, e este conhecimento lhe é dado pela *locabilidade.* O *eu* portanto tem conhecimento de três existências diferentes: a sua existência, a existência de (p. 164) um *não-eu* e a existência de outro *não-eu*; ele não confunde estes *não-eus* entre si, assim como não os confunde com o *eu.* Ainda toma conhecimento de outro *não-eu,* sofrendo uma sensação distingue um *não-eu* diferente dos outros dois *não-eus*; este novo *não-eu* não se apresenta como uma coisa que está atualmente presente, como uma coisa que efetivamente obra sobre o *eu,* mas como um *não-eu* especial que ele não confunde com os dois primeiros *não-eus,* este novo *não-eu* é conhecido pela faculdade chamada *razão.* Eis portanto quatro existências distintas:

os *não-eus* são considerados como exteriores, ou fora do *eu*, separados do *eu*.

Estes conhecimentos são primitivos, nos são dados pelas nossas faculdades. Vimos que baldados foram todos os esforços dos filósofos, quando procuraram explicá-lo como resultado de um raciocíni, ou de um juízo. Por ora não nos ocupemos com o terceiro *não-eu* dado pela razão, falemos só dos dois outros. Embora todos dois exteriores ao *eu*, todavia o *eu* não confunde um com outro. Daqui se segue que já conhecemos o nosso corpo e os corpos exteriores, mas até aqui os conhecemos como *não-eus*, diferentes em verdade um do outro, mas que por agora não sabemos que um nos pertence e que o outro é exterior a este. Temos por ora um conhecimento interno, todo subjetivo. Chamei ao elemento que nos induzia ao conhecimento do *não-eu*, que há de ser nosso corpo, elemento de *localização*, e ao elemento que nos induz ao conhecimento dos corpos exteriores, elemento de *exterioridade*.

As sensações variam; há muitas sensações diferentes e todas contêm o elemento de exterioridade; pois bem, o *eu* distinguirá tantos *não-eus*, que chamarei exteriores, quantas forem estas diferentes sensações. Para o *eu* não há na ocasião senão aquilo que chamamos qualidades dos corpos, estas serão para ele como outros tantos corpos; os corpos propriamente ainda não existem para ele. Do mesmo modo haverá tantos *não-eus*, que chamarei próprios, quantas forem as sensações localizadas diferentes; haverá para o *eu* tantos corpos próprios quantas forem estas sensações, ou partes do corpo nosso. Ele ainda não sabe que há um só corpo próprio (p. 165) formado de partes, assim como não sabe que as qualidades dos corpos se reúnem para formar *coleções* separadas. Portanto previamente não temos esses conhecimentos, é mister a observação e a experiência.

Por isso diz Ahrens, com razão, que temos primeiro a concepção geral de um modo exterior, e que para perceber o mundo em sua variedade, é necessário que as diferentes sensações sejam interpretadas simultaneamente. A princípio não entendi bem o que ele queria dizer, agora é que compreendo e traduzo deste modo o seu pensamento: Cada sensação nos dá o conhecimento como que de um objeto exterior; é mister reunir as sensações para reconhecer que pertencem a um só objeto, e que não há tantos objetos exteriores, quantas são as sensações, mas que muitas sensações vêm do mesmo objeto. Um ser dotado da vista somente olhará cada cor, que vê, como um corpo particular, porque cada sensação de cor lhe dá o conhecimento da exterioridade, e como as cores são diferentes, a cada uma tomará com um corpo. Pelo tato locomovediço temos exatamente os mesmos conhecimentos.

Suponhamos agora que somos dotados ao mesmo tempo dos sentidos da vista e do tato. Vemos e tocamos ao mesmo tempo.

Pelo tato, por exemplo, temos a sensação de resistência, e pela vista a sensação de cor vermelha, não sabemos ainda que é um só corpo que tocamos e vemos; parecem-nos dois corpos; depois temos a mesma sensação de resistência, e pela vista a sensação de azul, parecem-nos ainda dois corpos, mas concluímos que foi o mesmo que tivemos pelo tato, e diferentes pela vista. Repetimos a mesma experiência por muitas vezes, e sempre temos a mesma sensação de resistência, mas outras sensações visuais, e concluímos que, conhecendo muitos corpos pela vista, é sempre o mesmo que conhecemos ao mesmo tempo pelo tato; isto é, pelo tato nos está presente o mesmo corpo, que é acompanhado de outros corpos. Por fim aos corpos que se patenteiam a nós pela vista unimos o corpo sempre o mesmo que se patenteia pelo tato, de sorte que estas noções ficam tão associadas, que tendo a noção de um corpo pela vista unimos logo a noção do corpo pelo tato.

(p. 166) E como já devemos ter adquirido a noção de qualidades, porque o espírito se reconhece o mesmo — posto que dotado ora de uma faculdade ora de outra, se reconhece o mesmo ora de um modo ora de outro — não é para admirar que a cada corpo dado pela vista, e associando-se a noção do corpo dado pelo tato, e que ao mesmo tempo dado pelo tato ora se associe a noção de um corpo dado pela vista, ora a de outro corpo dado também pela vista, não é para admirar, digo, que o *eu* tome estes corpos ou estas existências dadas pela vista como qualidades do corpo ou da existência dada pelo tato, ou vice-versa. E assim tendo depois ao mesmo tempo as duas espécies de sensações, ele seja levado a crer na existência de um só corpo com esta ou aquela qualidade. O espírito olhará cada existência visual como fazendo parte da mesma existência tangível.

O mesmo não poderia acontecer com o sentido do tato simplesmente? Um cego não tem idéia de qualidades? Sim. Acontece com o sentido do tato, mas é quando se exercem ao mesmo tempo as duas espécies de tato: o tato passivo e o tato ativo, assim chamados. Quando, por exemplo, tenho a sensação de resistência e a sensação de calor, sou levado a crer que há duas existências exteriores, mas se a sensação de resistência se acha unida ora à sensação de calor, ora à de frio, ora à outra qualquer sensação do tato imóvel, tomarei estas últimas como outras tantas qualidades. Acontecerá a elas o mesmo que às cores. Com o único sentido do tato temos este conhecimento, porque este sentido do tato representa realmente dois sentidos.

Eis aqui o primeiro passo dado. Neste primeiro passo entram em exercício muitas faculdades, a memória, a associação das idéias e mesmo a maginação, etc. Conheço qualidades, por conseqüência sei que as sensações, que experimento, todas elas não indicam existências exteriores, mas qualidades destas existências; e, finalmen-

te, atribuirei à própria resistência, que reputava um corpo, o caráter também de qualidade, que reunirei com as outras a uma só substância; noção esta de substância, que é fornecida pela *razão*. Assim pois as sensações que a princípio tomei como indicando outras existências, agora as reúno para significarem qua(p. 167)lidades de uma só substância. E como não tenho ao mesmo tempo todas essas sensações, ou como todas essas qualidades não me são todas dadas ao mesmo tempo, distinguirei tantos corpos quantas forem as coleções das sensações, que tenho simultaneamente. O espírito pois não crê mais que haja tantas existências exteriores, quantas sejam as sensações, nem também que haja uma só substância exterior; ele conhecerá que nem o número destas existências é tão grande como cria a princípio, nem uma só como depois poderia crer.

Agora bem se pode compreender que outros sentidos vindo a obrar, conjuntamente, do mesmo modo que o *eu* considera como qualidades as existências reveladas pelas sensações táteis e visuais, também considerará como qualidades as que são dadas pelas sensações de cheiro, de sabor e de som. Parece-me todavia que a noção de corpo nos é antes dada por ocasião da ação da vista e do tato, do que por ocasião da ação dos outros sentidos. Eis aqui como penso que adquirimos a idéia de corpos especiais. O que acontece com os outros corpos, acontece também com nosso corpo, que é um corpo exterior como outro qualquer.

"Toda percepção, diz Reid, é acompanhada de uma sensação especial: a sensação é o sinal, a percepção é a coisa significada". A sensação é o sinal, mas este sinal é interpretado ao princípio como uma existência à parte, ao depois como qualidade de alguma coisa. Até aqui temos confundido todas as qualidades dos corpos, não temos distinguido as qualidades em primárias e secundárias. A resistência, como a temperatura, como a cor, como o cheiro, são para nós qualidades dos corpos exteriores. Serão somente estas qualidades que nossos sentidos nos fazem conhecer? Não. Há outras qualidades que nos chegam ao mesmo tempo que estas; as cores e a tangibilidade nos dão imediatamente a idéia de extensão. Esta idéia de extensão fica também fazendo parte do corpo exterior. Com a idéia de extensão vem a idéia de partes.

Adquiridos estes conhecimentos, logo que experimentamos uma sensação a atribuímos a uma existência exterior a *nós*, (p. 168) que não é *nós*; esta sensação se torna um sinal de certa qualidade que não nos pertence, mas que pertence a um *não-eu*, que causou em nós a sensação. Chegados a este ponto, têm razão aqueles que pensam que qualquer sensação é seguida do conhecimento de um objeto exterior e nos faz sair fora de nós mesmos.

Até aqui não temos distinguido o nosso corpo dos outros corpos exteriores, o nosso corpo está pela observação exterior ou dos sen-

tidos no mesmo caso que os outros; mas interiormente sabemos que há certa ou certas existências exteriores diferentes de outras. Procuremos agora saber como dentre estes corpos exteriores distinguimos o nosso corpo. Pelas sensações localizadas disse eu, que tomávamos conhecimento da existência de tantos corpos nossos, quantas eram as partes do nosso corpo; que a sensação localizada que correspondia à mão me dava a existência de certo corpo próprio, que a sensação localizada no pé me dava a existência de outro corpo próprio; que por então não sabíamos que eram outras tantas partes do mesmo corpo. Mas, enfim, já conhecemos os corpos exteriores, já os conhecemos diferentes uns dos outros, já sabemos que são extensos, que têm partes; a nossa mão percorrendo o nosso corpo, assim como percorreu os outros corpos, já o tem limitado, já lhe tem distinguido partes; portanto o nosso corpo, como corpo exterior, já tem partes. O que não sabemos ainda é que este corpo, que não confundimos mais pelos sentidos com os outros corpos, é o nosso corpo, é aquela existência que nos foi revelada pela localização. É o que cumpre agora saber.

Penso que este conhecimento nos pode ser dado de muitos modos. Um corpo toca o meu corpo e produz uma sensação localizada, ainda não sei que este corpo tocado é aquele que conheço interiormente, mas enfim um corpo toca o meu corpo, sei que são dois corpos que existem, porque já adquiri este conhecimento. A experiência me ensinou que, quando um corpo toca outro corpo, posso deixar de ter uma sensação localizada, posso ter somente a vista empregada e ver os dois corpos se tocarem, e não sinto sensação localizada. Mas acontece que, todas as vezes que um corpo toca outro (p. 169) corpo determinado, sinto uma sensação localizada, e isto acontece sempre e tenho nestas circunstâncias o conhecimento desta outra existência, que eu já havia distinguido, quando ainda não havia individualizado os corpos exteriores. Pelo contato de qualquer corpo com este corpo me vem também este conhecimento dessa existência. Esse corpo, portanto, tem esta especialidade, a de produzir em mim esta sensação, que me dá o conhecimento de certa existência especial. E porque sei que, como corpo exterior em geral, ele é formado de partes, e que em qualquer destas partes que o outro corpo o toque, tenho o conhecimento desta existência especial, concluo que estas existências especiais se acham reunidas em um só corpo exterior e que são qualidades de um só corpo; que é um só este corpo, que produz em mim estas sensações ou modificações, e que a diferença que noto nestas sensações me indicam as partes de que ele é formado e que cada parte é que se distingue pela sensação diferente que experimento; que aquilo que há de comum nestas sensações indicam um só corpo, e aquilo que há de diferente indicam as suas partes.

Eis aqui como tenho o conhecimento dessa outra existência exterior, que me havia sido revelada pela sensação localizada, eis aqui como distingo meu corpo dos outros corpos. Até sem o contato de um corpo estranho posso fazer esta distinção; sinto uma comichão, uma dor ou outra qualquer sensação que localizo instintivamente, levo a mão para esse lugar, conheço este lugar com parte do tal corpo exterior, a minha mão produz aí outra sensação que localizo também, concluo que esta parte, sede da dor ou da outra sensação, é o tal corpo especial que eu conhecia interiormente, porque ao mesmo tempo faço a localização interna e a localização externa.

Já temos portanto distinguido exteriormente o corpo que chamamos *nosso* dos outros corpos. Depois que temos feito esta distinção é que conhecemos, que estes outros corpos são exteriores também ao nosso corpo. Serão todos os sentidos que nos darão este conhecimento de exterioridade ao nosso corpo? Não, não são todos os sentidos: são a vista, o tato locomovediço e o ouvido; estes são os únicos sentidos que nos dão conhecimento desta exterioridade a nosso corpo, como mostra(p. 170)remos quando tratarmos dos sentidos. Os sentidos do gosto e do tato imóvel dão o conhecimento de nosso corpo porque suas sensações são localizadas.

Pergunta Tissot: será certo que localizamos as sensações de cheiro no nariz? E porque não pergunta se será certo que localizamos as sensações do tato na mão e as dos sabores na boca? Se se trata de localização interna, respondo que localizamos os sabores e certas sensações táteis, mas que não localizamos as de cheiro, assim como não localizamos as visuais e auditivas, esta localização é primitiva; pela localização externa é que localizamos na boca, na mão, no nariz, no olho, etc., e esta localização externa é adquirida, é um dado da experiência e não nos é conhecida senão pouco a pouco. Aí está Hauser para responder. As sensações gustativas e certas sensações táteis nos dão o conhecimento de uma certa existência exterior, que depois sabemos ser o nosso corpo, porque elas vêm ao espírito com a localização interna; as sensações visuais, auditivas e certas sensações táteis nos dão o conhecimento das outras existências exteriores, porque não vêm com esta localização; as sensações do olfato não dão conhecimento algum de existências exteriores quando não são acompanhadas de outras sensações.

Tendo distinguido o nosso corpo dos outros corpos, e sabendo que é este corpo aquela existência que nos foi revelada pela sensação localizada, então tem lugar a observação de Galluppi, Tissot e outros: vemos ou conhecemos pelo tato que este corpo sempre nos acompanha, que ele se move por nossa vontade, o que não acontece com os outros; para mover os outros temos necessidade da sua intervenção, e por estes fatos concluímos que este corpo é nosso, nos pertence. Eis aqui bem completa e distinta a noção de nosso corpo: foi-nos revelado pela locabilidade, depois conhecido como

os outros corpos exteriores, especializado neste sentido, depois conhecido como aquela mesma existência que a locabilidade nos revelara e finalmente conhecido como *nosso.*

Não é portanto de admirar que este processo todo não seja logo sabido pelos meninos, e que Hauser não soubesse em pouco tempo que suas mãos e pés faziam parte de seu corpo, (p. 171) e que, quando o soube, cuidasse que não lhe pertenciam; são conhecimentos estes que se vão adquirindo sucessivamente. Também não nos devemos admirar que o cego, operado por Cheselden, tivesse custado a aprender a reconhecer seus próprios órgãos.

O mesmo cego tinha um gato, que amava muito, mas foi lentamente que percebeu que a imagem, que tinha do gato, se referisse ao animal que ele conhecia pelo tato. Ele se admirava principalmente que um objeto, um e o mesmo, como o gato, pudesse apresentar-se a seus olhos sob tantas figuras diferentes, tomando por figuras de outro animal as diversas posições, nas quais o gato se achava sucessivamente, seguindo o raciocínio que estava acostumado a fazer com a única experiência do tato, que um corpo não podia ter senão uma só figura. Tudo isto fica bem explicado pelas considerações que emiti, e não é especial ao sentido da vista; sucederia o mesmo com o tato se o indivíduo não fosse cego, mas paralítico, etc. É necessário haver uma experiência prolongada para se distinguir pela observação exterior os corpos externos e individualizá-los.

Dizem que este cego, logo que principiou a ver, sentia as imagens como que agarradas aos olhos; se assim era, se estas imagens se localizavam nos olhos, enquanto assim aconteceu, ele não podia ter senão o conhecimento de seu corpo pela vista; deveria ser somente quando estas imagens não lhe produzissem mais localização que as devia referir a objetos externos. Duvido, porém, que assim acontecesse. Quanto à dificuldade de referir as figuras e cores ao mesmo objeto já conhecido pelo tato, sem dúvida esta dificuldade existia, e já foi explicada. Tomamos os objetos visuais como diferentes dos tangíveis, e só a experiência nos indica que são os mesmos. Estão distinguidos os corpos exteriores, está distinguido o nosso corpo, mas apresenta-se uma questão. Qual é o sentido que nos dá realmente o conhecimento do que chamamos corpo? porque o que se pode dizer é que conhecemos existências exteriores, mas que os corpos propriamente só os conhecemos pelo tato. Não é certo que com a vista somente podemos to(p. 172)mar imagens como verdadeiros corpos? Não é verdade que os meninos e os homens que não conhecem o espelho tomam a imagem refletida como um objeto real e o procuram muitas vezes por detrás do espelho? Então pela vista unicamente não podemos conhecer a realidade dos corpos? E não há diferença entre existência exterior e corpo exterior? Devemos ainda examinar esta questão, e a reservamos para quando

tratarmos das qualidades dos corpos, o que faremos em um capítulo especial, que formará com outros, que o seguem, uma espécie de apêndice às faculdades de que já nos temos ocupado. Depois então prosseguiremos no estudo das outras faculdades intelectuais.

CAPÍTULO III — Relações entre as faculdades precedentes

Parte Primeira — Influência da sensibilidade

Quatro faculdades temos estudado que exigem para seu exercício o concurso direto do organismo. Estas faculdades são a sensibilidade, a motividade, a locabilidade e a receptividade.

Ocupando-nos da sensibilidade soubemos que se exercia independentemente de qualquer outra faculdade, que tinha uma condição orgânica particular e que exigia a integridade nos nervos sensitivos. Nos atos desta faculdade somos simplesmente modificados, não há elemento distinto do *eu*, e, se nenhuma outra faculdade se exercesse, nenhum conhecimento teríamos de qualquer existência. Mas esses estados da alma se (p. 173) tornam objetos para a inteligência e não só os distinguimos uns dos outros, como tomamos por eles conhecimento de nossa existência, porque então outra faculdade se põe em exercício, e esta faculdade, como saberemos, é a consciência. Na sensibilidade o espírito é passivo; não é ele que toma a iniciativa no ato; a sua ação se faz depois que tem recebido a modificação e esta ação no ato de simples sensibilidade é muito limitada.

A motividade se exerce também independentemente de qualquer outra faculdade e exige a integridade nos nervos motores; na motividade a ação parte da alma; a alma é causadora, e portanto é esta faculdade uma faculdade *ativa*. A motividade não é tão independente da sensibilidade que a falta desta faculdade não traga, senão a ausência da motividade, ao menos seu exercício incompleto e pouco preciso. De outro lado, a sensibilidade muitas vezes não se pode exercer por falta da motividade. O que prova que estas duas faculdades, posto que obrando uma independentemente da outra, prestam-se todavia, mútuos socorros, e que no comércio do espírito com o corpo é mister que a ação do corpo sobre o espírito e do espírito sobre o corpo permaneçam sempre. E seria possível que na sensibilidade houvesse o ato de consciência sem a intervenção dos filetes motores? Seria possível que a ação do espírito se produzisse neste caso, bem que circunscrita a tomar mero conhecimento de que é modificado, sem que a motividade entre em ação? É um ponto que talvez possamos esclarecer algum tanto.

As outras duas faculdades, a locabilidade e a receptividade, se podem exercer uma independente da outra; tomo conhecimento de

meu corpo sem tomar conhecimento dos outros corpos, ou vice-versa. O exercício, porém, destas duas faculdades será independente do exercício da sensibilidade e da motividade? Os fenômenos que se produzem são de natureza diversa, o que nos fez admitir faculdades diferentes. Mas poderá haver conhecimento do nosso corpo, ou dos corpos estranhos, sem ser percebido ou acompanhado de atos de sensibilidade e de motividade?

Não há exercício de locabilidade e de receptividade sem exercício da sensibilidade. Os fatos e as considerações que (p. 174) emitimos quando falamos dessas faculdades põem esta asserção fora de toda dúvida. De resto, para a locabilidade, como é possível localizar uma sensação se não a experimentamos? Para localizar uma sensação é mister que ela exista. Pela localização conhecemos esta intervenção, conhecemos a sua existência. Logo sem a sensibilidade não saberíamos a existência de nosso corpo, a locabilidade não se exercitaria. E não dão alguns filósofos o nome de sensação somente às modificações que localizamos, que referimos a uma parte de nosso corpo?

Para a receptividade, a interferência da sensibilidade é necessária. Não conhecemos os corpos estranhos senão porque afetam os nossos órgãos dos sentidos, e não podem afetar estes órgãos sem darem nascimento à sensações. Em certas percepções, a existência da sensação é evidente porque, ao mesmo tempo que temos a percepção, sabemos da parte do corpo por onde nos vem; em outros casos esta advertência da sede não existe, e se poderá duvidar que haja sensação. Mas na visão, aonde menos se observa a sensação, somos obrigados a admitir a sensação, porque se na visão, quando a excitação da luz é normal, e a percepção se faz sem parecer que seja precedida ou acompanhada de sensação, basta que esta excitação exceda um pouco do grau requerido, para que a sensação se patenteie e haja dor localizada; neste caso, a sensação não é duvidosa, e a percepção se faz. No primeiro caso a percepção é mais distinta, no segundo mais obscura e a excitação pode ser levada a tal ponto que nenhuma percepção se manifeste. A luz, portanto, provocou uma sensação evidente em muitas circunstâncias; e porque a luz não provocará sempre a sensação, ainda que mais fraca?

Consideremos o fato seguinte: Quando fixamos por muito tempo a vista sobre a mesma cor, principalmente se a cor é viva, ela deixa de ser vista no meio de outras cores. Porque não a vêmos mais? É porque o organismo não se acha mais nas circunstâncias de ser afétado por essa cor, é porque não se produz mais sensações. Se a percepção da cor não exigisse a sensibilidade, continuaríamos a ver esta cor como vemos as outras. Todas elas estão presentes ao órgão, e (p. 175) todavia uma deixa de ser vista enquanto que as outras o são; não há portanto ausência da receptividade, esta faculdade está em ação, logo o que há é ausência de outra condição e esta

condição não é senão o exercício da sensibilidade, que neste caso não se faz. A condição orgânica requerida para a sensibilidade é requerida pelo menos a mesma para a receptividade; a integridade nos filetes sensitivos é indispensável para o exercício da receptividade e da locabilidade.

Sensações há, que não são seguidas de qualquer estado cognoscitivo; sensações há que nos patenteiam nosso corpo, e outras que nos induzem ao conhecimento dos corpos externos. Estudemos, pois, estas sensações, e conheceremos melhor a intervenção da sensibilidade na locabilidade e na receptividade; saberemos a parte que tomam o organismo e o espírito e discriminaremos melhor o elemento modificativo do elemento cognoscitivo.

SEÇÃO I — DAS SENSAÇÕES

A sensação é uma modificação que experimenta nossa alma por ocasião de uma impressão no organismo. Quando experimentamos uma sensação, ou nos identificamos com ela, ou se segue o conhecimento de alguma existência. Experimentamos algumas vezes sensações que nem sabemos que são sensações porque não as referimos a alguma parte do nosso corpo. Se algum conhecimento resulta é o conhecimento que o *eu* toma de si mesmo modificado deste ou daquele modo; o *eu* não pode conhecer outra existência senão a sua própria existência, ele não sai fora de si mesmo. A estas sensações chamaremos *subjetivas*. Outras vezes as sensações são seguidas ou acompanhadas do conhecimento de outra existência, nos levam ao conhecimento do *não-eu* material; a estas sensações chamaremos *objetivas*.

Este *não-eu* é nosso corpo próprio ou são os corpos estranhos: quando é nosso corpo que se patenteia na consciência (p. 176) e não pelos sentidos, a sensação se localiza, temos o elemento de localização unido à sensação; quando são os corpos estranhos que se patenteiam somente por meio dos sentidos, a sensação não se localiza há o elemento de exterioridade. Subjetivas ou objetivas as sensações são acompanhadas de afecção, ou não. Às primeiras se dá o nome de sensações *afectivas*, às segundas o nome de *indiferentes*.

Existem sensações indiferentes. A afecção, como já fiz notar, não é um caráter distintivo das sensações; a maior parte das cores, dos sons, nem agrada, nem desagrada. A sensação que se produz durante a contração muscular é indiferente, as sensações que se tornam habituais também o são. Passando do estado de agradáveis para o de desagradáveis ou reciprocamente, há um certo ponto desta passagem em que são as sensações indiferentes. As sensações puras, isto é, meramente modificativas são afetivas todas, para assim dizer. Quanto às sensações que são seguidas de um conhecimento de exis-

tência, as que se referem a nosso corpo são igualmente de ordinário afetivas, mas as que se referem aos corpos estranhos são indiferentes.

Donde vemos que sensações, que nos induzem ao conhecimento do *eu* ou ao conhecimento de nosso corpo, apresentam um caráter comum, o de serem afetivas; circunstância esta que torna bem difícil a discriminação do *eu* material com o *eu* espiritual e que faz que sejamos muito inclinados a confundir as modificações próprias do *eu* com as do nosso corpo. Eis também a razão porque os filósofos, dividindo as sensações em afetivas ou não, incluíram nas primeiras não só as sensações puramente subjetivas, como também as que nos levam a conhecer nosso corpo; tanto é certo, como já tive de observar que até os filósofos custam a fazer distinção entre o que pertence ao nosso corpo e o que pertence ao espírito.

Às sensações objetivas que nos dão ocasião para conhecermos nosso corpo chamarei sensações *localizadas*, e às sensações que nos fazem conhecer os corpos estranhos darei o nome de sensações *representativas*. À estas últimas sensações dá Maine de Biran o nome de *intuitivas*, Condillac de *instrutivas*, Garnier e outros de *perceptivas*. (p. 177 Há sensações somente afetivas outras afetivas e localizadas, outras afetivas e representativas. Ordinariamente a sensação é afetiva nãolocalizada. Em geral as sensações representativas são indiferentes. O *eu*, quando tem consciência de uma sensação afetiva, a refere de ordinário a uma parte de seu corpo, sente-se na organização; e quando tem consciência de uma sensação representativa nada sente na organização, antes a percebe muitas vezes fora do corpo próprio e sempre a distingue de si mesmo.

As sensações visuais e auditivas se exercem ordinariamente sem que ao olho ou ao ouvido as refiramos a estas sensações são indiferentes; enquanto que a localização parece ser um caráter que raras vezes abandona as sensações afetivas. Todavia há sensações localizadas que não são afetivas e sensações afetivas que se não localizam. E nem trato por agora de saber, se todas as sensações afetivas, que atualmente localizo, foram a princípio experimentadas com esta referência ao nosso corpo.

Feitas estas distinções, encaremos as sensações segundo suas sedes orgânicas, estudemos as sensações em relação à parte do corpo que recebe a impressão.

As sensações variam conforme o órgão em que tem princípio. De ordinário se dividem as sensações em externas e internas. As externas são aquelas cuja impressão se faz na superfície externa do corpo, nos órgãos exteriores ou nas aberturas naturais da pele e que são produzidas pela ação de um corpo exterior; as internas são aquelas que principiam nas partes interiores do corpo e cuja causa é interna e vital. Gerdy divide as sensações em cinco classes: 1º) sensações físicas, produzidas por excitantes físicos; 2º) sensações

de atividade, que se desenvolvem sob a influência da atividade de nossos órgãos; 3º) sensações ou impressões de fadiga, que são geradas pela fadiga; 4º) necessidades físicas, que nascem do repouso dos órgãos; 5º) sensações espontâneas, mórbidas, as que se desenvolvem sem causas precisamente conhecidas.

As sensações externas são distribuídas ordinariamente em cinco classes; estas sensações são produzidas ordinariamente pelos agentes físicos exteriores ao nosso corpo. Os órgãos das sensações externas são todas as partes, que podem ser im(p. 178)pressionadas por esses agentes. Não são todas as partes exteriores do corpo que são normalmente sensíveis; as partes as mais sensíveis são a pele, as origens das mucosas, que se continuam com a pele e certos nervos. Dentre as partes sensíveis há umas que são somente sensíveis a certos agentes e produzem outras tantas sensações especiais.

O que é um sentido? Uns entendem por sentido uma parte orgânica capaz de ser impressionada e distinguem tantos sentidos quantas são as partes capazes de fornecer sensações diferentes. Chamam sentidos externos aos aparelhos orgânicos, sobre os quais obra o agente, aparelhos cuja organização é adaptada ao agente, e sentidos internos aos órgãos situados no interior do corpo. Outros, porém, não entendem por sentido senão a função do aparelho e, neste caso, a função não depende unicamente do aparelho, depende do cérebro e, de mais a mais, do espírito; os sentidos neste caso são faculdades do espírito, os órgãos são suas condições. Na primeira acepção o olho, com seus apêndices, é um sentido, na segunda o olho não é senão a condição orgânica do sentido, e parece que é esta a significação ordinária, porque não dizemos o sentido do olho, mas o sentido da vista.

A classificação das sensações é baseada sobre estas duas acepções e ordinariamente são classificadas em atenção à parte do corpo em que se originam. Outros procuraram classificá-las pelas diferenças que apresentam, não subordinando inteiramente à classificação ao órgão. Gerdy, por exemplo, admite mais do que cinco classes de sensações externas, admite as sensações de cócega e as voluptuosidade, bem que tenham lugar nos mesmos órgãos em que se fazem as impressões táteis; e como dá o nome de sentido às partes orgânicas, e não às funções, diz que um sentido não é mais que uma parte sensível a um ou muitos excitantes particulares; a sua divisão dos sentidos está dependente da parte orgânica e do agente. Seguiremos todavia a divisão estabelecida, porque nos parece suficiente para o fim que nos propomos.

A. *Sensações internas*

Tratando da cenestesia dissemos que todas as partes do or(p. 179)ganismo em virtude da ação vital, eram focos de impressões,

muitas das quais chegavam à consciência. Estas impressões, quando se conservam gerais, se reúnem para produzir a sensação ou sentimento de existência física ou a cenestesia geral, mas muitas vezes acontece que um dos órgãos internos toma um predomínio sobre os outros e então a sensação se torna local, produz-se a cenestesia particular. O que é de notar é que, mesmo no caso de preponderância em um dos órgãos interiores, a localização não é tão precisa como nas sensações externas. "Se cada aparelho de sentido exterior, diz Longet, é fácil de limitar, se ele é organizado por tal modo, que podemos conhecer a relação existente entre sua estrutura e a modificação que deve fazer sofrer o objeto, que o impressiona; pelo contrário, cada sentido, chamado interno, está longe de ter um órgão bem conhecido e circunscrito pelos fisiologistas; com mais razão estamos em completa ignorância sobre a modificação íntima, que torna este órgão apto para perceber as impressões que lhe são próprias(1)".

As sensações internas diferem das externas, porque: 1º) não são facilmente localizadas; 2º) são ordinariamente afetivas, se é que há alguma que o não seja; 3º) este caráter afetivo resiste às alterações do hábito; 4º) não reconhecem por causa a ação de um corpo exterior, mas uma ação puramente vital. Segundo Cabanis: 1º) as impressões recebidas por uma das partes do sistema nervoso podem-se concentrar em uma destas partes e então a localização se circunscreve; 2º) mas as impressões recebidas por uma destas partes podem ora tornar-se gerais e por em movimento todo o sistema; 3º) ora passar, por via de simpatia, de um ponto a outro, e produzir seus últimos efeitos fora da sede, em que reside a causa, ou do lugar de sua aplicação(2).

Daqui vemos que a localização das sensações internas é muito difícil e às vezes impossível. O que têm de notável, estas sensações internas, é que algumas são periódicas, co(p. 180)mo a fome, etc. As sensações internas nascem sob a influência de estimulações interiores que obram nas vísceras ou em qualquer parte menos limitada. Estas sensações são de ordinário menos distintas, mais obscuras que as sensações externas, porque o excitante faz parte do organismo; as sensações nascem em muitos pontos ao mesmo tempo; não dependem de um agente especial, não têm um aparelho circunscrito e são quase sempre ofuscadas pelas sensações exteriores, mais precisas e variadas. Mas, como disse, são às vezes tão enérgicas que absorvem a inteligência e subjugam a vontade. As sensações que parecem originar-se nas mucosas internas, que tanta analogia têm com a pele, são as mais precisas, distinguíveis, e que se localizam mais facilmente.

---

(1) *Anatomie et physiologie du système nerveux.*
(2) *Rapports dy physique et du moral de l'homme.*

Quando todas as funções orgânicas se executam com regularidade, o sentimento de nossa existência é acompanhado de prazer, mas se algum dos órgãos internos não preenche as suas funções ordinariamente a dor vem manifestar esta perturbação e a localização nos dá a conhecer muitas vezes qual é o órgão que sofre. Apesar de que, não poucas vezes, os doentes se enganam quando querem indicar ao médico a sede de suas doenças internas. O que prova ainda outra vez, que bem diferente é a localização interna da externa e que bem fizemos em distingui-las.

A vida interior não está completamente independente da vida exterior, antes os órgãos interiores e exteriores se comunicam reciprocamente suas impressões e filetes nervosos partem de uns para os outros. As impressões nos órgãos exteriores repercutem nos interiores e vice-versa. Os sabores, os cheiros, excitam as funções digestivas, e o estado das vias gástricas repercute sobre os órgãos do olfato e do gosto. As funções de reprodução têm muitas relações com o olfato. É entre estas sensações que se pode achar até certo ponto o tipo das sensações puras, porque vêm com um sentimento de localização vago e indeterminado; sensações estas que não têm uma sede bem conhecida, ou cuja sede é completamente ignorada. A condição orgânica nestas sensações internas é a mesma que para as sensações externas. Nos órgãos interiores só podemos ter localização interna nas sensações daqueles que têm nervos cérebro-espinhais.

/ (p. 181) B. *Sensações externas*

São divididas em cinco classes.

§ 1. *Sensações do olfato*

As sensações do olfato são quase sempre afetivas, raríssimas vezes indiferentes, e assim mesmo o hábito não é capaz de alterar a qualidade afetiva daquelas, que são inteiramente ligadas ao exercício das funções digestivas; elas mudam antes de natureza pelo estado interno das vias gástricas. As sensações do olfato se confundem com as sensações do gosto e muitas vezes é difícil discriminá-las. O olfato tem íntimas relações com a função da reprodução.

Bem se vê que sensações, que se complicam de elementos tão diversos, não podem deixar de ser confusas, e por mais que façamos nunca chegamos a distinguir muitos cheiros que se manifestam simultaneamente. Estas sensações não podem ser representadas por sinais, porque também na ausência dos objetos, que as excitou, não podemos ter a sua representação mental; elas só se podem reproduzir espontaneamente, como alucinações.. Estas sensações nunca são primitivamente representativas; se elas vêm alguma vez a indi-

car alguma coisa de exterior, que as ocasiona, não o fazem senão pela experiência adquirida pela vista e pelo tato. E por esta razão os nomes que têm os cheiros são todos tirados dos objetos visuais, donde partem. É pela experiência que por meio do olfato os animais chegam a conhecer seus filhos e que os sexos se conhecem de longe e se atraem. E não será possível que nos animais o olfato seja um sentido, que dê a existência exterior?

Todos admitem que há sensações — e entre estas as do olfato — que não nos ensinam senão sua própria existência, e a existência do *eu*, e que não sairíamos de nós mesmos se fôssemos reduzidos a estas únicas sensações. As sensações do olfato por si sós não nos dão idéia alguma da exterioridade; e como não são primitivamente localizadas também não dão o conhecimento de nosso corpo. Os cheiros por si não indicam nada do que se passa na natureza, só se re(p. 182)ferem a nossos estados subjetivos. As sensações de cheiro não são representativas, são subjetivas. O aparelho exterior do olfato é o nariz. A imobilidade deste órgão está em razão da pouca perceptibilidade de suas sensações. Quando queremos cheirar e avaliar melhor os cheiros, damos ao órgão aquele limitadíssimo grau de movimento de que é susceptível. Os nervos olfativos são os nervos especiais para as sensações de cheiro.

§ 2. *Sensações do gosto*

O que observamos acerca do olfato é aplicável ao gosto. O sentido do gosto tem íntimas relações com as funções digestivas, a boca como órgão do gosto é antes uma parte do aparelho digestivo do que um órgão independente. O órgão do gosto está no caso dos órgãos internos e até se assemelha com eles em um ponto, isto é, não é um órgão bem conhecido, como veremos. Os corpos sápidos não produzem as sensações de sabor senão aplicando-se ao órgão. Todas as sensações gustativas dão prazer ou desagrado; poucas são as indiferentes, se é que há tais; porque as que são mais intimamente ligadas com o estado do estômago, não se embotam pelo hábito, seguem antes as vicissitudes deste estado, são um eco destes estados gástricos. Insípido, diz Paffe, é o que não tem sabor, porque quando tem sabor é agradável ou desagradável[3].

Os sabores são sensações muito semelhantes às do tato imóvel e se confundem muito com elas e até em muitos de seus nomes. É muito difícil distinguir os sabores até porque se confundem com estas sensações táteis e com os cheiros. As sensações do gosto não indicam primitivamente nenhuma causa exterior; é só a experiência que nos faz ligar certos corpos a estas sensações. Pelo contrário, os sabores são muitas vezes produzidos espontaneamente

(3) *Considerations sur la sensibilité*, 1832.

no órgão, assim como o são as sensações internas; eles mudam com as mudanças nos órgãos da digestão, variam nos diversos indivíduos conforme a necessidade da alimentação. São, portanto, análogos (p. 183) aos cheiros; e foi por esta razão que se qualificaram os dois sentidos de sentidos afetivos porque suas sensações têm em geral este caráter, ou de sentidos subjetivos, porque só nos dão a conhecer nossos estados próprios e não os objetivos exteriores. Os sabores não são sensações representativas.

Se pelo órgão do gosto tomamos conhecimento de nosso corpo, se as suas sensações são localizadas, parece isto devido às sensações de contato que se produzem, e não aos sabores. E os sabores que se tornam habituais, e portanto menos afetivos, são precisamente os que se distinguem melhor. É na boca que se produzem as sensações dos sabores. Além destas sensações as diversas partes da boca dão sensações táteis. Não são todas as partes da boca que dão ocasião às sensações gustativas. Segundo Verniére os pontos sensíveis aos sabores são os lados, a ponta, a superfície inferior e a base da língua, o véu do paladar, a faringe na parte superior. Longet[4] concorda com esta opinião, com a única diferença de que estas sensações se fazem na parte média superior da lingua, e não na sua parte inferior. Gerdy[5] acede à opinião de Longet e diz que a parte média tem somente sensibilidade gustativa para algumas substâncias. Os beiços, as bochechas, não têm sensibilidade para os sabores.

Não há nervo próprio e especial de gustação, esta faculdade existe nos pontos em que o lingual e o glossofaríngeo espalham suas fibras. Os sabores são quase sempre acompanhados de sensações táteis, e com a sensibilidade tátil os dois terços anteriores da língua têm perdido a faculdade de experimentar sabores. O órgão, em que reside o gósto, é certamente um órgão dotado de mobilidade, mas este órgão não serve somente à gústação, é também um órgão tátil, e ao mesmo tempo o da palavra, e nota-se que as partes, que mais servem para estas últimas funções, são as mais movediças, quando, pelo contrário, menos movediças são em geral aquelas em que está fixada a função gustativa. A mobilidade do órgão é antes pa(p. 184)ra a produção da palavra, do que para a gustação; este órgão faz parte do aparelho vocal e para isto é movediço; os beiços são, principalmente nos meninos, órgãos de tato ativo, são verdadeiras mãos e por isso movíveis, não são órgãos de gustação. Além disto cumpre observar que mais bem percebidos são os sabores, quando é exercida a mobilidade do órgão e é o que bem conhecem aqueles, que querem saborear um corpo, sua lingua levanta-se, abaixa-se e agita-se com todos os sentidos.

(4) Op. cit.
(5) *Physiologie philosophique.*

§ 3. *Sensações do ouvido*

O olfato e o gosto só nos patentearam sensações afetivas e poucas localizadas, mas nenhuma representativa; as do ouvido, pelo contrário, são antes representativas, poucas são afetivas e localizadas.

1º — *Sensações afetivas do ouvido*

Os sons têm a propriedade de afetar-nos. Não só muitos sons são agradáveis e desagradáveis, como até alguns chegam a produzir dor, chegando até a desorganizar o órgão, e abalando toda a economia; as vibrações dos corpos sonoros produzem efeitos em indivíduos surdos que sentem seu corpo agitado. Há certos instrumentos que são mais capazes de causar estes efeitos puramente afetivos; há certos metais de voz que fazem impressões particulares. Não há quem não saiba que cada paixão tem seu acento especial de voz. E quem é que se não tem sentido enternecido aos sons da voz daquele que está sofrendo! quem é que não tem sentido algum temor do rugido dos animais ferozes!

Estes acentos da voz, que exprimem todas as nossas emoções interiores, podem muito bem não serem percebidos pelo indivíduo em quem se manifestam, mas pelos outros indivíduos que os percebem; são, para assim dizer, impressões que não se transmitem ao próprio indivíduo, mas aos outros nos quais tomam uma significação. Temos sensações auditivas afetivas todas as vezes, que gozamos ou sofremos com elas. Estas diferenças serão mais bem compreendidas pelo que diremos das sensações representativas.

(p. 185) 2º — *Sensações localizadas do ouvido*

Raras são as sensações auditivas que têm o elemento de localização, e as que o têm são afetivas também, e não sabemos, se então o são pelas impressões táteis que se produzem. Hoje localizamos os sons na orelha, porque a experiência nos mostrou que este era o órgão e não porque primitivamente o fizéssemos. De sorte que pelo ouvido tomamos bem poucas vezes conhecimento da existência de nosso corpo.

3º — *Sensações representativas do ouvido*

O órgão do ouvido tem conexões muito íntimas com o órgão da voz, e estes dois órgãos constituem um verdadeiro aparelho, formando como um só órgão. Pelo sentido do ouvido temos sensações dos sons harmoniosos, de sons claros e sucessivos, que formam um todo, que percebemos ao mesmo tempo. Quando estes sons são produzidos pela voz articulada ainda mais distintos são, porque produzem sensações sucessivas que descobrem mais perfeitamente as partes de que se compõem.

Logo que um corpo sonoro vem impressionar nossa orelha, recebemos sensações que em nada nos afetam em prazer ou em dor, temos sensações inteiramente indiferentes e somente o que percebemos é, por exemplo, o diferente tom com que cada som se manifesta; percebemos essa diferença que há entre um som agudo e um som grave, e outras diferenças que são bem conhecidas dos músicos. Indivíduos há que são afetados pelos sons, isto é, que experimentam sons que lhes agradam ou desagradam, mas que são incapazes de sentir os tons, de conhecer a diferença que vai de um som a outro som, não os podendo apreciar a seu justo valor. Pelo contrário, Spurzheim conheceu um menino que indicava o tom em que tocava o instrumento e não sentia prazer na música.

Em todo som se consideram os seguintes elementos: a duração, a força, o tom e o metal; e nos sons articulados ou da palavra, a articulação. Destes elementos a força ou intensidade se aproxima mais das sensações afetivas, mas os outros elementos são elementos representativos. E posto que (p. 186) todos eles sejam percebidos em um som há todavia, conforme os indivíduos, aptidão para distinguir uns com mais perfeição do que outros. Por isso, indivíduos que percebem bem a duração dos sons, que são muito exatos em medir o compasso na música, não são os mais habilitados para a distinção dos tons ou do metal. E indivíduos que não distinguem os tons, distinguem perfeitamente as diferenças dos sons produzidos pela palavra, e a razão é porque, como diz Maine de Biran, os sons são sempre tanto mais bem percebidos quanto maior é a sua relação com os que podemos produzir, imitar ou articular.

Tal é a íntima relação do órgão auditivo com o órgão vocal, que quando escutamos palavras ou cantos reproduzimos baixinho estas palavras e cantos em nosso órgão vocal e por este modo os percebemos melhor. E uma prova de que repetimos os movimentos no órgão vocal é que muitas vezes continuamos com um som ou acabamos uma palavra, até sem o querer, o que indica que este som ou esta palavra eram silenciosamente articulados. O que não devemos esquecer é que os corpos sonoros fazem sobre o ouvido duas espécies de sensações: a da bulha ou ruído e a do som propriamente tal. Um som verdadeiro apresenta sempre uma parte predominante, acompanhada de outras partes acessórias, que se chamam harmônicas. O sentido do ouvido aprecia ao mesmo tempo este som preponderante e seus harmônicos, e tanto mais os percebe quanto mais exercido é. No ruído há muitos sons sem os harmônicos, ou antes muitas partes predominantes com as harmônicas, as quais se confundem, e portanto a sensação poderá ser agradável ou desagradável, mas sempre confusa.

Quando muitos instrumentos tocam ao mesmo tempo, se eles estão afinados uns pelos outros, ou uníssonos, produzem sons distin-

tos que apreciamos e que têm sempre entre si relações que se avaliam; mas quando estão discordes, é simplesmente bulha que produzem, nada se distingue. Quanto à bulha, a sensação dela se localiza mais facilmente na orelha; a bulha quanto maior é, e mais confusa, tanto mais facilmente é localizada. Pelo contrário, os sons distintos, os sons articulados não se localizam. (p. 187) Na ocasião em que se estão afinando dois instrumentos recebo sons que nada têm que me agradem ou desagradem, mas os distingo, descubro se estão os instrumentos acordes, uníssonos, tenho sensações representativas. Devemos observar que nos sons harmoniosos distinguimos partes, enquanto que na bulha tudo está confundido; o que prova que as sensações representativas são formadas de partes distintas, mas co-existentes ou percebidas juntamente embora umas fora das outras.

"A distinção que fazeis entre os sons, diz Ad. Garnier, não é sempre uma distinção de prazer ou de dor. Quando uma voz impressiona vossa orelha, distinguis as articulações que ela pronuncia, mas quão poucas pessoas têm pensado em se perguntar o que preferem mais: se o *a*, o *i* ou o *o*, ou até se estas articulações lhes agradam ou desagradam. Quem poderá dizer a si mesmo do que gosta mais na música, se da mediante, da sensível ou da dominante? Ninguém talvez, e todavia não é mister uma orelha muito musical para distinguir os tons designados por estas palavras(6)".

Não tem razão Tissot quando diz que o som não é objetivo; o som não indica um estado nosso, pelo contrário o som de ordinário nos transporta fora de nós, não faz pensar em nós.

A representação sonora nos aparecerá no espaço exterior ou será sentida em nosso próprio corpo? Vejamos o que nos ensina o nosso sentido íntimo! Quando mentalmente cantamos ou pronunciamos uma palavra, sentimos dentro de nós mesmos, sem todavia localizarmos em nosso corpo; mas quando o órgão vocal abandona esta articulação muda, e a torna patente ao ouvido, os sons que nós mesmos emitimos não produzem o mesmo estado, eles se manifestam com um caráter diverso; já não é dentro de nós que sentimos, colocamos os sons fora de nós. "A criança, sem qualquer instrução do tato, volve a cabeça para o lado donde lhe vem os sons e a luz, diz Spurzheim"(7).

(p. 188) Os alucinados distinguem otimamente as sensações auditivas que, dizem, se passam no seu interior, daquelas que eles referem ao espaço exterior; estas são as vozes bem claras que eles ouvem, são palavras claramente pronunciadas, e que não partem de dentro, mas que vêm do espaço exterior ao corpo. É por esta razão que o ouvido é suscetível de avaliar até certo ponto as distâncias e a dire-

---

(6) *La psychologie et la phrénologie comparées.*
(7) *Observations sur la phrénologie.*

ção, embora para a precisão destes conhecimentos necessite da educação dada pela vista e pelo tato. Garnier pergunta: "O som tem para nós extensão no sentido do espaço? Puseram isto em dúvida, diz ele, todavia sabemos distinguir se um som enche todo um quarto ou se está limitado em uma parte deste espaço; sabemos se nos vem da direita, da esquerda, de cima ou de baixo, de diante ou de detrás, ou de muitos lados ao mesmo tempo. Nós o referimos assim a uma parte maior ou menor de uma esfera, cujo centro ocupamos; é necessário que ele tenha para isso extensão"(8).

As sensações representativas do ouvido são os sons harmoniosos e as palavras. Não deixemos de lembrar que é da natureza dos sons harmoniosos e dos sons vocais ou articulados serem devidos a vibrações sucessivas, regulares ou isócronas de certa duração, apresentarem certa medida em sua produção, certo intervalo entre uns e outros, intervalos medidos pelo compasso; estes sons são por sua natureza sucessivos, compõem um todo formado de partes e são tanto mais distintos quanto mais exato é o intervalo que os separa uns dos outros. Constituem entre si ou em sua produção uma espécie de extensão. As sensações auditivas, que oferecem o caráter representativo mais puro, são os sons articulados ou da palavra. As sensações auditivas são algumas vezes representativas e afetivas; quando ouço uma ária, recebo ao mesmo tempo as duas espécies de sensações e difícil é separá-las, ou antes são duas qualidades da sensação que se mostram conjuntamente. As sensações do ouvido são pela maior parte representativas somente; algumas são ao mesmo tempo afetivas e raras são as (p. 189) que se localizam. As sensações do ouvido são muito suscetíveis de distinção, não as confundimos uma com as outras e nunca com as sensações de outro sentido. Quando a sensação auditiva se torna muito afetiva, como quando há dor, então a percepção é confusa. Seria neste caso difícil e muitas vezes impossível precisar o tom ou o metal ou a articulação do som.

O aparelho externo da audição é a orelha. Existe um nervo especial para as sensações do ouvido, é o acústico. Este aparelho é imóvel ou quase imóvel na sua porção a mais exterior; apenas alguns movimentos circunscritos podem ser provocados, e poucos são os homens que têm esta propriedade, que se observa em muitos animais. Interiormente a orelha deve ser um órgão muito movível, porque contém muitos músculos. Em todo o caso a mobilidade que pode faltar a este orgão, é substituída pela mobilidade que possui o órgão vocal, com o qual tem as mais íntimas relações. Os sons que mais bem percebemos e distinguimos, e, que têm um caráter representativo mais puro, são os da palavra, e aqueles que mais analogia têm com os que podemos emitir pela voz, e portanto que estão mais em relação com as partes as mais movediças do aparelho.

(8) *Traité des facultés de l'âme.*

§ 4. *Sensações da vista*

As sensações da vista são eminentemente representativas, posto que algumas sejam afetivas e até mesmo localizadas.

1º — *Sensações afetivas da vista*

O olho, tocado por um agente diferente da luz, dá somente sensações afetivas, que são verdadeiras sensações táteis; não obrando o agente próprio não existem as sensações próprias. Não é, porém, somente como órgão dotado de tato que o olho dá sensações afetivas. Os raios da luz, ferindo o órgão, produzem muitas vezes impressões que causam dor e que não dão absolutamente imagem alguma. Quando a luz é muito intensa provoca até a inflamação do olho, e se o olho já se acha inflamado, qualquer ação da luz, por mais fraca que seja, provoca dores, e neste caso nada distinguimos, nem conhecemos senão a dor que sentimos.

(p. 190) Há tal cor ou tal mistura de cores que nos agradam ou desagradam, mais que outras. Não podemos por muito tempo fixar a vista sobre a mesma cor, e principalmente cores vivas, sem que tenhamos uma sensação desagradável e sem que a função se perturbe. A impressão feita no órgão da vista tem mais duração do que a ação da luz e é o olho de todos os órgãos dos sentidos aquele que conserva por mais tempo as impressões recebidas. Não há quem ignore que o olho é o espelho aonde vêm, para assim dizer, refletir-se todas as impressões que se passam na economia. A sua simpatia com todos os órgãos internos é muito extensa, não há instinto, não há paixão que não venha divulgar-se por meio deste órgão. Quantas impressões, quantas coisas nos indicam um olhar! ele exprime em um momento mais que um discurso. O que é mais para admirar, é que estas impressões que assim se manifestam no olho são quase sempre ignoradas do indivíduo em que se passam; elas são percebidas pelos outros indivíduos. São verdadeiras impressões, mas não são sensações para o próprio indivíduo, são sensações para nossos semelhantes que as recebem e as traduzem.

2º — *Sensações localizadas da vista*

Assim como as do ouvido, são somente localizadas no órgão da vista certas sensações afetivas, de modo que primitivamente não sabemos que é pelo olho que vemos. Se a luz provoca dor, a sensação é imediatamente localizada.

3º — *Sensações representativas da vista*

A vista é o sentido da representação por excelência. Tudo o que acabamos de referir não é ainda esta representação; não tarda-

remos a encontrá-la, basta que a vista perceba uma cor que não afete. Pela vista tomamos conhecimento da cor, figura, extensão, posição, movimento, número, etc. Não se pode ver uma cor sem a ver extensa, a imagem se apresenta logo; as sensações afetivas da vista, por si sós, não fazem imagem, as sensações representativas é que a formam. A vista nos dá a sensação de imagem.

(p. 191) Alguns filósofos procuraram fazer crer que a vista por si só não nos dava a sensação de extensão, isto é, sensações em conseqüências das quais temos a noção de extensão; pensavam que a vista tinha para isso necessidade de ser instruída pelo tato, mas a experiência cotidiana nos mostra o contrário, o nosso sentido íntimo fala bem alto contra esta asserção. As cores andam sempre unidas às figuras ou imagens, e é impossível até imaginá-las separadas. As cores são sensações que tendem a distinguir-se, e não se pode ver uma cor sem a ver extensa; não é possível perceber as diferenças das cores sem perceber a extensão, porque se distinguimos duas cores é porque sabemos onde uma acaba e outra começa.

Se os objetos são desenhados sobre a retina, e apresentam aí a extensão, não impressionam eles cada extremidade sensitiva distinta, posto que simultaneamente? Se o tato nos dá a sensação de extensão, porque o objeto produz muitas impressões distintas em suas sedes, porém percebidas ao mesmo tempo; porque não acontecerá o mesmo com a vista, cujas impressões sbre a retina se fazem semelhantemente? Não sucede tantas vezes que só vemos uma porção do objeto? que os objetos nos parecem partidos, apesar de que pelo tato conheçamos nosso engano? Se a vista aprendesse do tato logo que verificamos o engano, o objeto nos deveria aparecer inteiro como é. Isto prova que do estado do olho é que depende a sensação de extensão e que para tê-la não precisa das lições do tato.

Ainda mais, pelo tato imóvel não sei distinguir, muitas vezes, se são dois corpos ou um só corpo que me toca, basta que feche os olhos e que as sensações táteis sejam as mesmas; parece-me um só corpo, quando é mais de um. A extensão supõe coisas contíguas, distintas, umas fora das outras; a extensão supõe partes, e logo que não há partes, não coisa divisível, deixa de haver extensão. É por esta razão que, quando as fibras nervosas primitivas, que vão ter a uma parte, são raras, e servem para pontos diversos, é impossível ter a sensação de toda a extensão, porque embora sejam os pontos diferentes muitas impressões (p. 192) são transmitidas, como que fosse uma só impressão oriunda em um só ponto. A cada uma das impressões parciais corresponde uma sensação distinguida em sua sede, embora percebidas todas elas ao mesmo tempo, e só assim temos a sensação de extensão.

"A figura visível, diz Reid, não é senão a posição das diferentes partes do corpo figurado relativamente ao olho que o vê.

Tomadas juntamente as diferentes posições das diferentes partes do corpo em relação ao olho, formam uma figura real que é realmente extensa" (9). Condillac pensa que a vista não dá a figura e que precisa da instrução do tato. Mas se cada cor é distinta e extensa, muitas cores contíguas formam uma continuidade de partes extensas e distintas; logo as cores estão fora umas das outras, e portanto apresentam limites, e se apresentam limites têm uma forma ou figura. O próprio Condillac diz que as diferentes cores se terminam mutuamente e desenham figuras; segue-se que a vista dará a figura colorada, porque a figura é uma extensão limitada, e se as cores são extensas e têm limites, as cores fornecem a figura. A cor é inseparável companheira da forma, como diz Reid. Posso, é verdade, ter pela vista a sensação de extensão sem figura, porque, como diz Daube(10), quando olho para a superfície do mar sem limites para minha vista, tenho a sensação de extensão sem ter a figura. A imagem do mar não é limitada, logo que não vejo o horizonte, o mesmo acontece quando vejo qualquer objeto de grande extensão, e que tem por toda a parte a mesma cor, e não lhe vejo os limites; mas também não posso ver ao mesmo tempo duas cores sem as ver limitadas, nem ver um objeto todo e separado de outro sem ter a figura.

A vista nos dará as três dimensões dos corpos? Reid pensa que a vista nos dá somente as duas dimensões, porque a aparência visível só tem as dimensões de largura e de comprimento, sem a espessura. A figura visível consiste na posição das diferentes partes de um corpo em relação ao olho. A vista nos informa da posição das diferentes partes de (p. 193) um corpo no sentido da superfície, e não na direção perpendicular, e do mesmo modo que não vemos um corpo que está por detrás de outro corpo, assim também não conhecemos imediatamente pela vista a terceira dimensão; pela vista só conhecemos superfícies e as posições em relação a estas superfícies. Tal é a opinião de Reid. Tissot(11) vai mais longe ainda. "A extensão visível, diz ele, não tem senão duas dimensões, comprimento e largura. Mas estas dimensões não seriam provavelmente concebidas, se fôssemos dotados somente do sentido da vista." E acrescenta mais adiante: "De resto, até no estado atual não percebemos nunca pela vista a solidez ou as três dimensões dos corpos: não percebemos senão superfícies diferentemente coloradas".

Penso, pelo contrário, que a vista nos dá as três dimensões. É falso que seja o tato, que ensine à vista que os corpos não são simples superfícies. Não confundo um globo com um círculo chato, não é o tato que me ensina a ver diversamente estes dois objetos, porque o que nos parece convexo pela vista nos há de sempre nas

(9) *Recherches sur l'entendement humain.*
(10) *Essai d'Idéologie.*
(11) *Anthropologie spéculative.*

mesmas circunstâncias dar esta sensação, embora o tato mostre o contrário. Porque é que continuamos a ver convexo um baixo relevo que é chato, apesar da instrução do tato? Não é porque um sentido retifica o que dão as sensações de outro sentido, que se segue que as sensações havidas por este sentido lhe são ensinadas pelo outro. A idéia de número será sugerida pela vista ao tato, porque em certas circunstâncias a vista retifica o tato neste ponto? Quando, por exemplo, em uma experiência bem conhecida, cruzo o dedo índex e o dedo médio, e ponho entre eles uma bolazinha que toque os dois lados dos dedos, que ordinariamente não se correspondem, tenho a sensação de duas bolazinhas. Eis aqui o tato sugerindo-me uma coisa que não é, e este engano é retificado pela vista. Neste caso a vista é que dá ao tato o poder de nos induzir à noção de número? E apesar da vista deixamos porventura de sentir a presença de duas bolas quando é uma só?

(p. 194) Reid diz que não podemos conceber nem uma superfície plana, nem uma superfície curva, sem conceber a terceira dimensão, porque uma superfície não é plana ou curva senão por esta terceira dimensão. Ora os baixos relevos apesar do socorro do tato nos parecem convexos, logo podemos ter a terceira dimensão pela vista; e penso com Poterfield que é por uma lei originária e primitiva de nossa constituição, anterior ao hábito e à experiência, que percebemos os objetos visíveis em seu verdadeiro lugar, não só quanto a sua direção, mas também quanto a sua distância do olho.

Não sei se me será permitido emitir uma consideração, que faço somente em hipótese. Dizem que pela vista só percebemos duas dimensões, superfícies diversamente coloradas. Pergunto: o tato nos dá por si só o conhecimento das três dimensões, ou como a vista, somente nos dá o de superfícies? Se a mão pode dar o conhecimento das três dimensões, porque será? Não é sobre superfícies que ela se aplica? Quando, fechando os olhos, percorro um corpo com a mão, o que é que descubro? Superfícies. E quando acaba uma para seguir-se outra, encontro os ângulos que as limitam e se não tivesse a noção de situação não saberia que uma acaba e outra principia. E esta situação sem ser a posição respectiva em comprimento e largura, mas a situação em relação à espessura, me é dada pelo tato somente? Se o tato não fosse ajudado pela vista conheceria a terceira dimensão? Não será porque vejo minha mão percorrer um sólido, que sinto que ela toca em um parte do corpo, que não é visível para mim? E não é então que tenho a noção de outra superfície que não vejo, não é então que distingo as superfícies umas das outras, porque umas são visíveis e tangíveis, e outras tangíveis e não visíveis? Logo, pois, se apesar de ter pela vista a noção das três dimensões, de distinguir por ela os corpos convexos dos corpos planos, continuam a afirmar que esta terceira dimensão é fornecida pelo tato, digo também que, pelo que expus, o tato não pode fornecer a

noção da terceira dimensão sem a vista, porque tocando a superfície que não vejo, não há razão para supor que não continuo a tocar a mesma superfície.

Mas me retorquirão: as asperidades, os ângulos de encontro das duas superfícies não dão a noção de convexidade, de (p. 195) solidez com as três dimensões? Não se sabe pelas sensações táteis que uma superfície acaba e outra principia? Não é pela diferença das sensações que recebo, que venho a conceber as três dimensões? E que precisão há da vista, se somente com o tato ativo, percorrendo as diversas superfícies do corpo, conheco as diversas situações e distingo as situações perpendiculares das outras? A isto respondo: que necessidade há também do tato, se os diversos matizes ou as diferenças nas impressões das mesmas cores me dão este conhecimento? e porque motivo diferenças nas sensações táteis me induzem a conceber a solidez em todas as suas dimensões, e diferenças nas sensações visuais não me hão de induzir à mesma concepção? Realmente ignoro esta razão.

À medida que os objetos estão mais apartados de nós, suas cores se tornam menos vivas, e quanto mais brilho têm os objetos e suas cores são mais vivas, mais aproximados de nós nos parecem os objetos. Ora, se pela vivacidade das cores conheço a distância dos objetos, por que motivo no mesmo objeto a diferença na vivacidade da cor não me dará o conhecimento de maior ou menor distância em que estão de nosso olho os pontos diversos deste objeto, e assim alguns nos pareçam mais perto de nós e outros mais apartados, e deste modo tenhamos o conhecimento da convexidade, e portanto o conhecimento da terceira dimensão? Se a vista nos dá a situação em largura e comprimento, por que não nos dará também em espessura, e pelo modo que acabamos de dizer? E não é pela vivacidade das cores, que o pintor representa, à minha vista o relevo? E na sensação visual que tenho por ocasião do relevo, não tenho conhecimento das três dimensões? O corpo pode não ser convexo para o meu tato e sê-lo para minha vista. Mas o que tem isto com as três dimensões? O que se segue é que a vista nos pode fazer crer na existência de um corpo convexo, quando é plano, e vice-versa; deixa, porém, a vista de nos sugerir as três dimensões?

Garnier que também pensa que a vista somente dá as duas dimensões, faz esta pergunta: "Como pelas duas dimensões da cor podemos julgar das três dimensões do tato? Como distinguirmos por meio da vista uma esfera de um disco, uma coluna de uma pilastra? Eis aqui, diz ele, a solução deste (p. 196) problema; ao mesmo tempo que percebemos a coincidência da extensão da cor com as duas primeiras dimensões da extensão tangível, notamos que tintas diferentes correspondem às saliências e aos vazios da forma tangível. Assim as sombras se distribuem sobre a superfície da esfera de outro modo que sobre a do disco, e sobre a da coluna de outro modo que sobre

a da pilastra. Quando tornamos a encontrar estas disposições de sombras que observamos sobre os corpos esféricos ou cilíndricos, julgamos que nossa mão vai tocar um cilindro ou uma esfera. Se o pincel imita habilmente a distribuição das sombras, como nas pinturas que representam os baixo relevos, nos faz crer que temos sob os olhos um sólido e suas três dimensões." O autor acrescenta que a vista não foi enganada, pois que ela percebeu a distribuição das sombras como o pincel a representou.

Seguir-se-á do que diz Garnier, que a vista não nos dá as três dimensões, mas somente duas, e que a terceira não nos é conhecida senão, porque a percepção dada pela vista se acha associada com a que já foi dada pelo tato? Se a vista recebe aqui a instrução do tato, por que é que ela, segundo o próprio Garnier, vê um pau meio mergulhado n'água, sempre quebrado e nunca direito como é?

"As cores, diz ainda Garnier, não estão umas por detrás das outras, mas ao lado ou acima umas das outras. Quando estamos de pé, e que nossos olhos se dirigem para diante, as cores, que percebemos, estão dispostas sobre um plano vertical, e nesta posição os objetos tangíveis colocados sobre um plano horizontal não nos são visíveis senão se suas cores vem ordenar-se no plano vertical, que abraça nossa vista. A geometria explica como a forma tangível é representada por uma forma visível diferente no plano vertical. "Com efeito, continua o autor, para representar um círculo tangível horizontal, o pintor dispõe sobre o plano vertical uma extensão de cor de forma elítica. Copia nisto os efeitos naturais..." O que prova isto? é que um círculo nos pareceria uma elipse, e a elipse um círculo pela vista; do mesmo modo uma imagem nos pareceria ter três dimensões e outra não. (p. 197) Mas segue-se que a vista não dê a terceira dimensão? E de mais o autor concorda, porque diz o seguinte: "Pelas duas dimensões da cor e a distribuição das sombras julgamos das três dimensões dos sólidos". O que concluo é que a distribuição das sombras nos dá a terceira dimensão, e portanto a temos pela vista.

"Como, diz Garnier, julgamos, por meio da vista, do movimento dos corpos sólidos no sentido da profundidade do espaço? É, responde ele, porque a experiência reunida do tato e da vista nos fez conhecer, que quando os corpos sólidos se aproximam ou se afastam de nós, a extensão de cor aumenta ou diminui de comprimento e de largura. Por conseguinte nos faz conjecturar que corresponde a um corpo sólido, que se aproxima ou se afasta". Respondo que, sem o tato, a imagem colorada parece aproximar-se ou afastar-se, mesmo pelo aumento ou diminuição de sua extensão, e isto acontece na fantasmagoria; não preciso do tato para ver a imagem aproximar-se ou afastar-se, preciso somente do tato para saber, se a este aproximamento ou afastamento da imagem corresponde o aproximamento ou afastamento de um corpo sólido, que corresponda à imagem; mas a minha vista, só, me fez conhecer que a ima-

gem se aproximava ou se afastava, me deu a posição no sentido da profundidade. Garnier cai no erro dos outros autores que ele combate, o de querer-se confundir as coisas da vista com as do tato.

A vista faz perceber a extensão e forma da cor, a posição, a distância e o movimento das cores; estas coisas coincidem de ordinário com as do tato, mas podem não coincidir, e eis aqui donde provém o erro; queremos que as três dimensões dadas pela vista correspondam sempre às três dimensões dadas pelo tato; ordinariamente assim é, mas não é sempre: Não percebemos pela vista nem a extensão nem a forma tangíveis dos corpos mas a extensão e forma visíveis; pela vista percebemos a extensão e forma das cores refletivas pelo corpo, e não a extensão e forma do corpo que reflete as cores.

As diferentes sensações não são senão sinais pelos quais nos são sugeridos certos conhecimentos; quando digo a sensação da extensão, a sensação da distância, não quero dizer que a extensão seja uma sensação, nem que a distância seja (p. 198) outra sensação, o que quero somente dizer é que existem certas sensações, que induzem a ter a noção de extensão, de distância etc. Não descubro razão para que se queira, que somente as sensações táteis sejam a ocasião única, pela qual se tenham estas noções. Se as aparências visíveis são sinais, se as sensações visuais são sinais, também o são as sensações táteis. De tudo quanto tenho dito me parece, que se deve concluir, que a vista não precisa do tato para nos dar a percepção dos objetos exteriores com todas as suas dimensões.

Se o olho não fosse dotado de grande mobilidade, de certo não teríamos sensações tão distintas; as diversas imagens se confundiriam, e muitos corpos deixariam de ser vistos, ou pela extraordinária concentração dos raios luminosos que viriam tocar o mesmo ponto da retina, e portanto impressioná-la como se partissem de um só ponto do objeto, ou pela sua grande difusão, deixando muitos raios, partidos de diversas partes, de penetrar até à retina; e, portanto, ficaríamos privados das impressões que seu contato deveria produzir, e assim impossibilitados de ver estas partes do objeto. É porque o olho ainda não tem adquirido a facilidade de mover-se ou de adaptar-se às diversas modificações da luz, que o menino não vê logo distintamente os objetos; ou o órgão ainda não possui aquele grau de organização requerida em todas as suas partes, ou não tem ainda sido exercitado nos diversos movimentos necessários, para que a visão seja distinta.

O mesmo acontece nos cegos de nascença, logo depois da operação da catarata; não podem ver senão confusamente, porque o órgão ainda não adquiriu o grau de mobilidade de que necessita; os movimentos não têm ainda adquirido aquela presteza e regularidade, que só o hábito faz conseguir. Não é portanto para admirar que os objetos pareçam estar na mesma distância uns dos outros,

e que o olho excitado pela luz — e a excitação sendo muito forte, porque não é ainda habitual — sintam estes recém operados sensações afetivas localizadas no olho, ao mesmo tempo que recebem as imagens dos objetos, e pensem que tudo se acha aplicado sobre o olho. Mas à medida que esta impressão da luz se vai tornando habitual, e que não produz excitação anormal no órgão, ao mesmo tempo que (p. 199) os movimentos da adaptação se vão fazendo com regularidade, a visão vai ficando cada vez mais distinta e nada mais sentem no organismo.

A visão se exerce a princípio mal, porque o órgão próprio não está ainda nas circunstâncias requeridas para o exercício normal de suas funções; e não é porque o olho não possa, como o órgão do tato, ser a ocasião de sensações, donde provenham as noções, que ele dá depois. A vista nos dará a noção do espaço, isto é, pela vista podemos formar imediatamente a noção do espaço? Condillac pensa que o olho é incapaz de ver um espaço fora dele. A esta proposição faz ele mesmo esta objeção: "Como a vista poderia neste caso ser instruída pela tato, ela que julga das distâncias, a que o tato não pode chegar, ela que abraça em um instante objetos que ele não percorre senão lentamente, ou de cuja reunião até ele não pode julgar?"(12).

Ora, se, como confessa Condillac, as cores estão umas fora das outras sem se confundirem; se a *estátua* sente que ela se repete fora de si mesma tantas vezes quantas são as cores que a modificam; como é que, tendo esta percepção, deixará ela de ter a noção de espaço? Se ela se distingue das cores, se distingue as diferentes cores entre si, se as põe fora uma das outras, e fora de si, como deixará de conceber o espaço? O que é por uma coisa fora da outra? *Fora* o que é senão espaço? Mas aqui trata-se de espaço exterior, espaço fora do corpo próprio; trata-se de saber se a vista dá a noção de espaço exterior ao corpo próprio, fora do corpo e se as suas representações são neste espaço exterior. "Entre o sentido do tato imóvel, diz Maine de Biran, e o da vista, cujas intuições têm tanta analogia, há esta diferença essencial, que a intuição visual está em um espaço indeterminado, onde o homem não está e nada sente em si ou no seu corpo próprio, enquanto que a intuição tátil não sai do órgão mesmo onde ela está"(13).

(p. 200) "A vista, diz o mesmo filósofo, dá ao homem a intuição distinta de cor em um espaço indefinido; a vista dá a imagem ou intuição representada no espaço". A minha consciência me mostra, claramente, que quando tenho uma representação visual, nada sinto no meu corpo: o *eu* percebe a representação visual fora do seu organismo. As diversas imagens, que se manifestam espontanea-

(12) *Traité des sensations.*
(13) *OEuvres philosophiques.*

mente, apresentam dois caracteres que a consciência distingue muito bem; umas são inteiramente interiores, o espírito não as refere a um espaço exterior; outras apresentam-se diante dos olhos, e nestas ocasiões têm-se as mesmas sensações, que se teriam se um objeto exterior estivesse presente. Isto se observa nas diversas alucinações da vista, há um corpo que se representa no espaço exterior, e esta representação pode durar por muito tempo, e até confundir-se com as representações reais.

"Todo mundo pode, diz Roberto Paterson, produzir uma alucinação; olhando atentamente por algum tempo para o sol ou sua imagem em um espelho, e levando depois a vista para a obscuridade, verá sempre desenhar-se o espectro solar. O mesmo acontece, quando se olha fixamente para uma janela muito aclarada, e que depois se olha para uma parede; a imagem da janela, com seus vidros e caixilhos, não tarda aparecer sobre a parede"[14]. Estas observações provam que é da natureza da representação visual ser referida a um espaço exterior, fora do corpo próprio. Sinto, quando um objeto se aplica sobre a minha mão, a sensação de contato, mas sinto esta sensação no meu corpo, nele a coloco, não ponho a sensação em o espaço exterior, ou fora de meu corpo; não sucede, porém, o mesmo, quando vejo um objeto. A sensação é sentida, mas não a sinto em meu olho, não a coloco nele, a sensação em o espaço exterior, fora de meu corpo.

Se pela vista é que temos a noção de espaço exterior ao nosso corpo, a posição dos corpos que se refere à posição do nosso corpo, nos é dada também pela vista, e dizemos que os (p. 201) corpos, conforme suas relações com nosso corpo, estão à direita, à esquerda, em cima, em baixo, e também adiante e atrás. Os autores negaram que a vista nos dê estas últimas posições: mas, se a vista nos dá as cores como em um espaço fora do corpo, as cores estão apartadas do nosso corpo, e portanto adiante dele. A posição por detrás do nosso corpo nos é fornecida pelo movimento. Todo corpo que vemos mover-se, e que deixa de nos ser visível — posto que tenhamos certeza de que existe — se não está invisível por causa de algum outro corpo, que ficou interposto entre ele e nosso corpo, o é porque no seu movimento tomou certa posição, que não é nenhuma das outras, em que é visível, e por aqui temos conhecimento da posição, de que se trata. Esta posição, também nos pode ser conhecida, se somos nós que nos movemos, e o tal corpo fica imóvel; no nosso movimento tomamos em relação a esse corpo uma posição em que ele se torna invisível. Eis aqui pois como chegamos ao conhecimento da posição posterior a nosso corpo; esta posição é aquela em que o corpo deixou de ser visível, sem que isto fosse devido à interposição de outro corpo diferente do nosso; o conhecimento desta outra

(14) *Annales' mediocopsychologiques*, Tomo 3º.

posição nos é dado pela vista sem precisão do tato, que não é o único sentido que nos dá as posições, em que, pelo contrário, parece que as dá menos imediatamente que a vista.

É pela experiência que adquirimos o conhecimento das posições e esta mesma experiência nos ensina a posição no sentido anterior pela disposição das imagens coloradas e das sombras. De tudo quanto temos dito sobre a terceira dimensão, não se segue que a não tenhamos pela vista, o que se segue somente, é que a vista nô-la pode dar, quando não existe realmente, mas então o erro não é da vista. O erro consiste em querer que esta terceira dimensão dada pela vista corresponda à terceira dimensão dada pelo tato.

É imediatamente que represento a figura colorada em um espaço exterior: as diferentes impressões que promovem a sensação da extensão, que represento no espaço, são fornecidas simultaneamente pelo órgão da vista; não é assim com a representação tangível, que coloco no espaço exterior, ela não é (p. 202) dada simultaneamente, mas sucessivamente; as diversas impressões táteis, que me fazem conhecer a extensão de um objeto, quando exerço o tato locomovediço, não se produzem ao mesmo tempo; estas impressões são sucessivas, e portanto não as refiro imediatamente a um espaço exterior, mas sim por uma indução.

As impressões, que dão a sensação da extensão, são somente simultâneas no tato imóvel, que fica nas mesmas circunstâncias que a vista; mas no tato imóvel, a sensação, como diz Maine de Biran, não sai do corpo próprio, como a da vista. Para que a representação dada pelo tato não seja sentida na organização, é necessário que a mobilidade do órgão seja exercida, e neste caso, quando a locomoção se exercita, as impressões, donde resulta a representação, são sucessivas e não simultâneas. É por isso sem dúvida, que Daube diz que a extensão é uma sensação, quando nos é dada pela vista, e uma noção, quando nos é dada pelo tato. Deveria na sua linguagem dizer, que a extensão é também sensação, quando dada pelo tato imóvel, e somente noção quando dada pelo tato locomovediço; e que a extensão dada pela vista é logo representada no espaço, e não a extensão dada pelo tato imóvel, que não vai mais longe que o corpo próprio. Por conseguinte a vista é um sentido, que nos dá imediatamente a representação de um objeto no espaço exterior. Esta conclusão é inteiramente contrária a observações de alguns filósofos ilustres. Referem eles que um cego de nascença, a quem se praticou a operação da catarata, via todos os objetos exteriores, como que aplicados sobre seus olhos, e portanto não os punha no espaço exterior. Já dei uma explicação a estas observações.

Gerdy afirma que meninos nascem e vivem privados dos membros superiores, e todavia adquirem noções exatas dos corpos; nos primeiros tempos só tocam o seio materno, e com tudo vêem sua

ama, etc. Animais há, que nascem, e vão logo procurar em distância os objetos apropriados as suas necessidades; não sairiam do lugar, onde estavam, se a representação não fosse exterior, se não vissem os objetos em certa distância, e sim aplicados sobre os olhos. A tartaruga e (p. 203) o pato, apenas saídos do ovo, correm logo para a água, que nunca tocaram. "Mas, diz Tissot, esta objeção é sem força, porque o conhecimento dos animais não é acompanhado de inteligência, é instintivo. Eles executam todos os seus movimentos com a mesma infalibilidade com que o menino executa o da sucção na ação de mamar"(15). Seja por instinto ou não, a vista nestes animais dá a representação no espaço exterior, o que é um fato incontrastável. Uma observação que citam contra nossa opinião é tirada da história de Hauser, de quem já falamos.

Este moço ficou por muito tempo sem compreender o jogo do órgão da vista. Depois de ter exercitado a sua vista no recinto de um quarto, não compreendia ainda esta função, quando convinha interpretá-la para maiores distâncias. Parecia-lhe, então, que os objetos eram colocados bem perto de seus olhos, não distinguia objeto algum, havia uma grande confusão. "Assim este moço, diz Ahrens, habituado já a interpretar os objetos pouco apartados, recaiu no seu embaraço, quando teve de entender esta interpretação sobre um campo mais vasto e sobre objetos mais afastados"(16). Esta observação confirma plenamente a explicação que dei: o olho não estava habituado a adaptar-se às diferentes distâncias; os objetos pareciam-lhe perto dos olhos, mas não lhe pareciam dentro dos olhos; porque já se havia habituado a certa intensidade de luz. É provável que, saído da prisão escura, ele não visse absolutamente, porque a impressão da luz, a mais fraca, lhe deveria causar dores nos olhos, e que nos primeiros tempos referisse as imagens a seus olhos e as sentissem neles.

Por conseguinte, um só preconceito é que poderia fazer cair estes sábios nesta inadvertência; vimos, pelo contrário, que o tato imóvel não nos dava representação no espaço exterior, e que a tato movível não a dava imediatamente, o que não acontece com a vista. Não confundimos as representações visuais como o *eu*; estas (p. 204) representações são muito fáceis de serem distinguidas umas das outras; e na ausência dos objetos que as provocaram, as podemos reproduzir mentalmente ou ter a sua representação mental.

O aparelho exterior do sentido da vista é o olho. Não há órgão mais movediço, e também nenhum produz sensações mais representativas. Além de suas sensações privativas, aquelas que fornece em comum com o tato são precisamente as do tato ativo; são as que o tato nos dá, quando está em exercício a sua mobilidade. O

(15) Op. cit.
(16) *Cours de psychologie.*

olho é um órgão no qual concorrem as seguintes condições: 1º) as diversas impressões da luz se fazem sobre a retina sem confusão, os objetos com suas cores se desenham sobre esta teia sensível muito distintamente; 2º) do modo da impressão sobre a retina é que depende a sensação. Com a perda da retina ou sua paralisia se perdem as sensações visuais, não há nem sensação de luz nem imagens; 3º) o olho é dotado de um mecanismo muito apropriado para receber as impressões da luz, ele se dispõe sempre do modo mais favorável para receber a necessária quantidade deste fluido. A pupila se dilata e se contrai conforme esta quantidade, o cristalino toma as posições convenientes para concentrar ou espalhar os raios luminosos. Finalmente, as formas que tomam todas as partes do olho se adaptam maravilhosamente aos diversos modos de obrar do seu agente; 4º) segundo Muller, é sobre a retina que se faz a sensação a mais clara e a mais delicada das distâncias; 5º) segundo Paffe, o aparelho da vista, assim como o do ouvido, foi disposto por tal modo pela natureza, que o fenômeno exterior se acha reproduzido no órgão. Não é pois de admirar, que seja a vista um sentido de sensações representativas por excelência.

§ 5. *Sensações do tato*

Teremos ainda de encontrar sensações afetivas, sensações localizadas e sensações representativas.

1º — *Sensações afetivas do tato*

Estas sensações táteis afetivas são as sensações de tempe(p. 205)ratura, as sensações do polido e do áspero, do seco e do úmido. As sensações de cócega e de voluptuosidade podem manifestar-se em diversas partes do corpo: as primeiras são em geral desagradáveis, as segundas, que têm sua sede principal nos órgãos da geração, são agradáveis. Os dentes dão certa sensação particular, quando têm estado em contato com substâncias ácidas ou adstringentes, é a sensação de *embotamento*. Todos os órgãos dos sentidos apresentam nervos próprios do tato e muitas sensações podem ser referidas ao tato; mas há sensações afetivas próprias destes órgãos, que nada têm de comum com as do tato.

2º — *Sensações táteis localizadas*

De ordinário estas sensações afetivas do tato também são localizadas, mas há sensações táteis localizadas, que nada têm de afetivo. Por exemplo, a sensação de contato, a sensação de contração muscular. Pelas sensações táteis tomamos conhecimento de nosso corpo, e de ordinário o exercício do tato é acompanhado do fenômeno de localização. Pergunta-se, se este fenômeno de localização

só aparece quando há exercício do tato, e se são somente as sensações táteis as que localizamos imediatamente; e deseja-se saber se, localizando os sabores, o fazemos, porque ao mesmo tempo que se produzem, produzem-se sensações do tato, e finalmente se localizamos certas sensações no olho, no ouvido, no nariz é porque estes órgãos encerram nervos próprios do tato.

Respondo que a sensação de contato, isto é, aquela sensação que se produz, quando um corpo vem tocar o nosso corpo, é uma sensação tátil, e só tem nascimento pela presença dos nervos táteis; que nesta sensação há o fenômeno de localização. Mas que o fenômeno de localização parece também produzir-se sem intervenção do tato, porque o olho privado de sensibilidade tátil, ainda conserva sensibilidade para a luz, e pode dar nascimento a dores que localizamos. E, pelo contrário, sensações táteis são muitas vezes percebidas sem esta localização.

Se não soubéssemos que temos um olho, localizaríamos nele (p. 206) a dor que nos produz a luz? Não, de certo. Mas sem a localizarmos no olho, não teríamos o fenômeno interno de localização? não teríamos conhecimento da existência de nosso corpo? Privados do tato não saberíamos também a existência de nosso corpo? Saberíamos; porque não é só pela sensação de contato que temos este conhecimento; as sensações musculares o dão, as diversas sensações internas o dão também, e todavia não há ação de corpo estranho, não há sensação tátil. O tato ou a vista será indispensável para a localização externa, mas não é indispensável para a interna.

A pergunta, que se faz, provém de que se tem confundido estas duas espécies de localização. E de resto será pelos nervos táteis que se fazem as sensações internas, espontâneas, que não têm por causa um corpo exterior ao nosso? Na observação que referimos de Ollivier d'Angers, as partes paralisadas eram insensíveis a muitos agentes físicos, mas sempre sentiam a ação da mão que as tocava; e portanto certas sensações ainda se produziam, quando outras eram impossíveis. Estas sensações seriam dadas pelos mesmos filetes nervosos ou por filetes especiais para cada espécie de agente? Por ora não sabemos bem da condição orgânica necessária para o fenômeno da localização. O que sabemos é que no tato este fenômeno se oferece mais constantemente.

3º — *Sensações táteis representativas*

Estas sensações já ficaram assaz conhecidas pelas considerações que emitimos sobre as da vista. As partes exteriores do corpo são suscetíveis de fornecer sensações representativas; não há quem duvide, que o sentido do tato nos dê o conhecimento das existências exteriores. Até se quis atribuir exclusivamente ao tato este conhecimento e disseram que toda sensação exterior e toda percepção se

faz por uma espécie de tato. Sensações táteis são acompanhadas do elemento de exterioridade e nos induzem ao conhecimento do *não-eu*. As diversas espécies de sensações do tato se podem referir a duas classes principais: a primeira que compreende as sensações táteis, que se manifestam com a intervenção da locomoção; a segunda, as que vêm sem esta intervenção. Estas últimas (p. 207) sensações são muitas vezes afetivas; são as que Gerdy coloca na classe das que ele chama de sensações táteis gerais. Pelo contrário, as sensações táteis acompanhadas de locomoção são de ordinário indiferentes.

Estas sensações indiferentes é que nos induzem ao conhecimento do *não-eu*, enquanto que as afetivas são meramente modificativas, ou só dão a conhecer a existência do *eu;* e veremos que suas condições orgânicas não são as mesmas. No tato imóvel, o contato dos corpos não só nos indica a sede da sensação, como também se é o agente próprio e se obra nos limites prescritos; nos dá a sensação de extensão: tomamos conhecimento de uma existência exterior. Todavia esta sensação não vai além do órgão impressionado, é nele que a sentimos, e a referimos, e não no espaço exterior. Neste caso, como notamos, as impressões são simultâneas, posto que distintas. Temos a sensação de contato, ou de extensão tangente, isto é, que nos toca, como se exprime Garnier. Aqui, porém, se pode querer saber, se na sensação do contato só tomo conhecimento de meu corpo ou se tomo ao mesmo tempo conhecimento de outro corpo, que não é o meu. Direi que se na sensação de contato não temos concepção de espaço exterior, como é que saímos de nosso corpo para perceber outra existência? Não é agora que sabemos que há corpos exteriores ao nosso, que atribuímos a sensação de contato a um corpo que nos toca? Se não tivéssemos este conhecimento, a sensação de contato se limitaria a dar o conhecimento do nosso corpo. Teríamos o conhecimento de extensão sem referi-lo a um corpo exterior e somente ao nosso corpo.

Portanto, mal fizemos em colocar esta sensação de contato entre as representativas; ela pertence somente às sensações localizadas. Pelo tato imóvel só tomamos conhecimento da existência de nosso corpo e não de existências estranhas. Esta sensação de contato é todavia indispensável para que cheguemos pelo tato ao conhecimento das existências estranhas; e por isso talvez seja considerada como dando por si só este conhecimento. Quando a locomoção se exercita, quando o tato se torna (p. 208) movediço, então a sensação de extensão aparece em um espaço exterior; neste caso, porém, as diversas impressões são sucessivas; em virtude da locomoção o tato percorre toda a superfície do objetivo exterior e vai sucessivamente recebendo as diversas impressões, donde provém com o socorro da memória, a noção de extensão, que não pode ser havida imediatamente como no imóvel, ou na sensação visual.

Para que haja representação tangível no espaço exterior ao homem é mister a locomoção; a representação tangível sem esta interferência não sai do corpo próprio, é localizada, só nos dá conhecimento de nosso corpo e de sua extensão. Lelut pensa que a própria noção de extensão, que se atribui quase exclusivamente ao tato, não adquire toda sua lucidez, todo o seu valor, seu caráter realmente ideal, senão pela junção das percepções visuais([17]). As alucinações do sentido do tato são mais raras que as visuais, e quase nunca existem sem alucinações da visita; nessas alucinações do tato a sensação é sempre referida ao corpo próprio, nunca ao espaço exterior. Em uma observação de Bausset o doente cria ver e sentir grudado ao lado direito do seu corpo um homem doente exatamente como ele; em observações de Baillarger, um alucinado parecia que era transportado nos ares, e seus membros desligarem-se; outro estava mergulhado dentro d'água até os sovacos, e o levantavam pelo pescoço com uma corda.

Disse, há pouco, que a sensação de contato só nos indicava a existência de nosso corpo, posto que fosse indispensável para o conhecimento dos corpos exteriores pelo tato. Será bem verdade, que pela única sensação de contato não conhecemos os corpos estranhos ao nosso? Pelo tato, locomovendo-se, tomamos conhecimento dos corpos estranhos; porque a nossa mão percorrendo um corpo, vai recebendo dele sensações sucessivas de contato, e ao mesmo tempo a mão é obstada em seu curso, e sentimos esta nova sensação que não tínhamos no simples contato da mão imóvel; temos aqui esta nova sensação que é a sensação de resistência, a extensão, que percebo assim não é já uma extensão (p. 209) tangente, mas uma extensão tangente e resistente. Na sensação de contato só tomamos conhecimento de nosso corpo, na sensação de resistência tomamos conhecimento de nosso corpo e de outro corpo. Portanto é pela sensação de resistência que conhecemos os corpos exteriores e esta sensação de resistência não aparece senão pelo tato locomovediço.

Portanto, é bem certo que a sensação de contato só nos indica nosso corpo, mas ela é indispensável para o conhecimento dos corpos estranhos fornecidos pelo tato, porque se ela não existisse, não saberíamos também que alguma coisa nos resiste. Mas Garnier diz, como vimos, tratando da motividade, que sentimos a resistência ou o peso de nossos membros, sem perceber sua extensão tangível, e dissemos nós mesmos que podia haver esta sensação de resistência sem a da extensão tangível, porque nestes casos a faculdade tátil não está em ação. A contradição que se poderia notar é mais aparente que real; até então não tínhamos precisão de fazer certas

---

(17) Amulette de Pascal.

distinções que agora fazemos. Vamos pois distinguir a resistência e o peso, posto que sejam coisas que quase todos confundem.

Se pela palavra resistência se entende qualquer coisa que se possa opor a atos nossos, voluntários ou não, então se pode confundir o peso com a resistência; mas se pela palavra resistência se entende aquilo que se opõe, não aos nossos atos, mas às partes do nosso corpo, onde se podem fazer as sensações do contato, então não se deve confundir a resistência com o peso. Resistência neste caso é aquilo que se opõe a um movimento nosso e se não fôssemos capazes de executar movimentos, não teríamos conhecimento da resistência; resistência para nós é o que Garnier chama extensão resistente. Digo que não podemos tomar conhecimento da extensão resistente sem a sensação de contato, e portanto sem o emprego da sensibilidade tátil, sensibilidade esta que se exerce pelas partes exteriores do nosso corpo. Na sensação de peso, porém, não há sensação de contato, não há sensação de extensão tangível ou tangente, o que há é esforço muscular, sensação muscular enérgica, porque há aumento nesta contração muscular. Também pode haver sensação de simples contração muscular sem sentimento de esforço, ou sem seu aumento.

/ (p. 210) Se se quer chamar resistência ao esforço que fazemos durante a sensação de peso, então se poderá dizer com Garnier que a resistência existe sem a percepção da extensão tangível. Mas, neste caso, como na simples sensação de contração muscular, só temos conhecimento do nosso corpo próprio, e não de outros corpos estranhos, porque não sentimos obstáculo. Os filósofos quando dizem que a resistência nos dá o conhecimento dos corpos exteriores, entendem pela resistência aquilo que nós entendemos, e não o esforço muscular violentado, ou aumentado além do ordinário. O modo por que eles explicam este conhecimento das existências exteriores o prova.

Na sensação de resistência há obstáculo ao movimento. Conhecemos que o movimento tem lugar pela sensação de contração muscular que se produz, conhecemos que este movimento é obstado pela sensação de contato e o esforço que fazemos então; esta sensação de contato unida à sensação de contração muscular, a qual se aviva, nos dá a sensação de resistência e nos leva a conhecer a extensão resistente. Na sensação de peso há também aumento de contração muscular, mas não há sensação de contato, nem conhecimento de extensão resistente; há simples avivamento de contração muscular, e portanto sensação de esforço muscular; não saímos de nosso corpo, porque o sentido do tato não está em ação, temos um sentimento todo interior, e nenhum conhecimento de coisa estranha. Então se dirá que não há diferença de natureza entre a sensação que experimentamos na contração muscular ordinária e a sensação de peso, e que a diferença é somente de grau. Sem

dúvida alguma que é só uma diferença de grau. E se sentimos o peso de nossos membros é porque o esforço muscular que fazemos para os sustentar em algumas ocasiões é maior do que o esforço muscular que habitualmente fazemos e ao qual já não damos atenção, precisamente, porque é habitual; mas, quando se aumenta por qualquer circunstância, então o notamos e temos a sensação de peso.

Quando algum de nossos membros está dormente, que a contração muscular não se faz como de ordinário, sentimos (p. 211) peso; o mesmo acontece quando queremos sustentar um fardo. É mister maior energia na contração muscular, e daí a sensação de peso; e se não soubéssemos pela vista ou mesmo pelo tato que um corpo estranho tem aumentado a massa, que nosso corpo deve sustentar, não saberíamos pela única sensação da contração muscular que existe um corpo estranho que a faz aumentar, e produz a sensação de peso. Dizemos, que o ar está pesado, quando somos obrigados a aumentar a energia da contração muscular necessária para o fenômeno da respiração. Tudo isto prova que a sensação de peso não é mais que o aumento produzido na sensação habitual da contração muscular.

Dirão talvez que na dormência os membros parecem pesar mais, não pelo maior esforço que somos obrigados a fazer para os sustentar, mas pela dificuldade que há em produzir a contração muscular nas partes dormentes; respondo, que por causa mesmo dessa dificuldade ou impossibilidade de contrair as partes dormentes, as outras partes musculares a que elas estão unidas, se contraem com mais energia, e que é esta contração mais enérgica, que é sentida, e dá a sensação de peso. Quando a massa de um membro é aumentada por uma causa mórbida, temos exatamente a mesma sensação de peso, como quando algum corpo estranho se vem ajuntar ao membro, e não temos por este fato conhecimento de corpo estranho. E se esta contração muscular mais aumentada se torna habitual, já não sentimos mais peso. Pelo contrário, se por uma circunstância qualquer o esforço muscular diminui, sentimos diminuição no peso habitual, há sentimento de leveza.

Pela sensação de resistência temos primitivamente conhecimento da exterioridade. Pela sensação de peso não temos este conhecimento senão secundariamente, porque sentimos a contração muscular aumentar, e pelo raciocínio atribuímos isso a uma causa diversa de nossa parte; dizemos que há alguma coisa que nos resiste, porque chamamos resistência a tudo quanto nos obriga a desenvolver mais força do que a acostumada. Neste sentido, somente, é que se pode dizer que (p. 212) pelo peso temos conhecimento de resistência; e que a resistência se percebe sem se perceber a extensão tangível. Em resumo, na resistência e no peso há aumento de contração muscular, mas na resistência há contato e extensão tangível e no peso não

há nada disto. Na sensação de resistência é mister a locomoção, na de peso não há locomoção, e, quando esta se produz, a sensação de peso é logo seguida de sensação de resistência. Portanto, a sensação de contato não nos dá a conhecer senão nosso corpo, mas é indispensável para o conhecimento dos corpos estranhos, e a sensação de peso é uma sensação localizada e não representativa.

Estas sensações de resistência e de peso nada têm de afetivo. É pela sensação de resistência que adquirimos pelo tato a noção de espaço exterior, é por ela que colocamos a extensão tangível fora do nosso corpo; o tato imóvel nos dá o conhecimento da extensão, só o tato locomovediço nos induz ao espaço exterior. Neste caso o tato faz o mesmo que a vista, e se nas sensações visuais não sentimos o nosso corpo, também nas partes do corpo mais aptas para nos dar o conhecimento da extensão no espaço o sentimento do nosso corpo é o mais obtuso, como notamos que acontecia com a mão. O conhecimento do nosso corpo próprio é um conhecimento primitivo, não precisamos de excitamentos exteriores para o termos; conhecemos o nosso corpo, como formado de partes, mas esta noção de extensão nos vem com o exercício dos sentidos externos. Concluímos, outrossim, que se o nosso corpo não fosse extenso, não teríamos a sensação de extensão, que nenhum outro corpo nô-la transmitiria, porque as sensações não apresentariam sedes distintas; não haveria impressões distintas e coexistentes. É também esta uma conclusão legítima das observações de Valentim, Weber e Muller que referiremos para adiante.

Nas sensações que localizo, como as do tato imóvel, sem dúvida se meu corpo não fosse extenso, estas sensações não me sugeririam a extensão, mas nas sensações que se não localizam, como tenho esta noção de extensão? Nestas mesmas é mister partes separadas que recebam impressões distintas, e portanto extensão no organismo. (p. 213) A extensão resistente é percebida no corpo próprio pela sensação de contato e é pelo emprego do movimento — e o socorro da memória quando o tato vai recebendo impressões sucessivas — que adquirimos a noção de espaço exterior; a vista, só, nos dá imediatamente a representação visual em um espaço exterior ao corpo, e o mesmo até certo ponto nos dá o ouvido, e por essa razão são chamados os sentidos de percepção por excelência.

Como a aparência visível dos objetos varia a todo instante, porque um objeto em certa posição não reflete a cor como a reflete em outra, é necessária a experiência para que com a vista possamos avaliar bem as distâncias, situação, grandeza, etc., reais do objeto, mas não se segue que este sentido não nos dê primitivamente todos estes conhecimentos. Para bem definir o espaço, medir as distâncias, para conhecer as direções e situações precisas, e determinar a extensão, é necessário que a inteligência se exerça voluntariamente; é

necessário que eu torne sucessivo em diferentes tempos aquilo que a vista ou o tato imóvel me deu simultaneamente, é necessário que a ação da vontade se exerça sobre a mobilidade do corpo. Seria até impossível um exato conhecimento do objeto visível ou tangível, se o olho ou o órgão especial do tato a mão, não fossem dotados de grande mobilidade. É pelo tato locomovediço que tomamos conhecimento da forma e da consistência, da dureza e da moleza. A sensação de peso, como vimos, tem necessidade da faculdade motriz, porque há contração muscular, posto que não haja locomoção no espaço exterior. O movimento é conhecido pelo tato e pela vista.

O que convém atender é que todas estas sensações representativas que nos vêm pelo tato e que são sinais que nos sugerem certas noções, estas sensações não se localizam no corpo sem alguma atenção voluntária. Disse que a sensação de resistência não saía do corpo próprio, que não era imediatamente transportada no espaço exterior, mas nesta sensação, — como em todas as sensações representativas do tato — o efeito puramente sensitivo é pouco notado fixamo-nos às qualidades que elas sugerem. E esta (p. 214) é a razão porque estas sensações não têm nomes, mas as qualidades que elas supõem.

É o que a observação nos mostra. Quando um objeto vem tocar a pele sentimos o contato, sentimos nosso corpo modificado; mas quando movo a minha mão e vou procurar o objeto, pouco atendo a minha modificação, entrego-me ao objeto exterior; estou nas mesmas circunstâncias que quando olho. Se comprimo um objeto, tenho a percepção de dureza, de uma qualidade do objeto, nada sinto na organização ou sinto tão pouco que não atendo a meu corpo; se pelo contrário, a ação de comprimir é tão forte, que me cause dor, não atendo mais ao objeto, fico entregue à dor que localizo em meu corpo. As sensações do tato podem ser ao mesmo tempo representativas e afetivas; a macieza, por exemplo, ao mesmo tempo que é uma sensação que me faz conhecer uma qualidade do objeto, me é agradável.

O órgão do tato está espalhado por toda a superfície externa do corpo e nas aberturas naturais da pele ou na origem das membranas mucosas; é de notar que os órgãos dos outros sentidos também são em muitas de suas partes órgãos de tato. Posto que o órgão do tato seja espalhado por todo o corpo, nem todas as partes do corpo estão organizadas para dar as mesmas sensações táteis. Conforme a estrutura das partes, as sensações táteis são antes afetivas do que representativas, ou vice-versa. Muitas das partes externas de nosso corpo estão dispostas em sua estrutura para serem a sede de sensações representativas; então a natureza do agente ou o seu modo de obrar vai produzir nestas mesmas partes sensações afetivas. A pele da cara e de outras partes do corpo é

muito mais sensível às pancadas ou a qualquer pressão, que aí causam grande dor, do que a pele da planta dos pés e principalmente da palma das mãos.

À medida que os nervos que vão espargir-se na parte ficam mais sujeitos à ação direta dos agentes exteriores, o número das sensações representativas, que aí se originam, vai diminuindo, e o das afetivas crescendo em proporção; de modo que a impressionabilidade afetiva é em razão inversa (p. 215) da impressionabilidade representativa. Assim, o caráter afetivo é mais marcado nas sensações feitas nas partes revestidas de uma pele fina e delicada como a cara, do que nas partes cobertas de substância mais espessa, como os dedos. É por este motivo que a pele das costas é mais sensível aos choques do que a das partes anteriores do corpo, mas estas dão sensações mais claras, menos afetivas. Weber reuniu muitas observações sobre o grau de clareza das sensações relativamente à faculdade de apreciar as distâncias, e, portanto, a extensão que possuem as diversas regiões do corpo e pôs à frente delas as terceiras falanges dos dedos e a ponta da língua, o que prova a exatidão de nossa proposição. Logo que uma parte tem perdido as membranas, que protegem os nervos, esta parte se torna a sede de sensações puramente afetivas e o menor contato de um corpo provoca dores, que impedem qualquer conhecimento de suas qualidades. A mão, que é o principal órgão do tato ativo, apresenta sensações afetivas obtusas, e todavia é ela que pela sua mobilidade se aplica melhor sobre os objetos, e nos põe em estado de avaliar suas qualidades. E observa-se que as sensações representativas são tanto mais precisas e claras, quanto mais movível é a parte do corpo em que se originam. Por isso é a mão o principal órgão do tato ativo, vêm depois os beiços e a língua.

§ 6. *Dos sentidos externos em geral*

Depois de nos termos ocupado de cada um dos sentidos em particular, digamos alguma coisa dos sentidos em geral. Dois sentidos, o do gosto e do olfato, dão-nos sensações afetivas, e nunca sensações representativas, e se as suas sensações nos induzem a algum conhecimento do mundo exterior é depois do exercício dos outros sentidos, e nunca primitivamente. Os sentidos do ouvido, da vista e do tato dão sensações representativas, posto que dêem também afetivas; o tato imóvel não dá sensações representativas, e antes são elas afetivas na maior parte, só o tato movediço dá sensações representativas; o ouvido é mais suscetível de dar sensações afetivas do que a vista, e por isso é que a maior parte dos nomes das percepções são tirados dos fenômenos da vista. (p. 216) Os sentidos do gosto e do olfato têm mais relação com nossos estados internos, os outros sentidos têm mais com o mundo exterior.

A esfera de ação da vista é muito maior do que a dos outros sentidos. O sentido da vista é o único que nos dá imediatamente a representação no espaço exterior, mas o ouvido e o tato nos podem sugerir esta noção. Não é exato dizer-se que o tato é o único sentido primitivamente objetivo: a vista a este respeito está muito acima do tato. O conhecimento do nosso corpo nos é dado principalmente pelo tato imóvel.

Qual é o sentido cuja perda é mais de lamentar? Cada sentido tem por fim uma função especial, as sensações fornecidas por um sentido não podem ser substituídas por sensações fornecidas por outro sentido. Se se trata das funções de conservação, parece que o gosto, o olfato e o tato imóvel são mais necessários; mas se se trata das funções de relação e se atendermos que até as funções de conservação necessitam no estado adulto das funções de relação, a perda dos sentidos de relação é muito mais de lamentar. A perda do gosto e do olfato não arrasta senão a das sensações que lhes correspondem, sendo a perda do olfato menos sensível que a do gosto; a perda dos sentidos de relação torna até de pouco uso os dois primeiros sentidos, não fornecendo os objetos indispensáveis à conservação da vida.

Qual dos outros sentidos é mais indispensável? É sem dúvida o do tato, porque pelo tato temos as duas espécies de sensações, e nos pomos em relação com nosso corpo e com os corpos exteriores. A perda da vista é mais fatal que a do ouvido, não só porque o cego vigia menos a sua conservação do que o surdo, como porque a inteligência fica muito menos desenvolvida no cego, do que no surdo, cuja instrução pode ser obtida por outros sentidos, ficando ele somente privado dos sons.

As sensações visuais são aquelas que se conservam por mais tempo depois da ação do agente; vêm depois as auditivas, as táteis. Na ausência dos corpos, que provocaram as sensações, podemos ter a representação mental das percepçeõs visuais, auditivas e táteis; não acontece assim com as sensações afetivas do gosto, do olfato e do tato imóvel. (p. 217) As sensações da vista, do ouvido e do tato são quase sempre indiferentes; as do gosto, do olfato e certas sensações do tato são sempre afetivas. A sensibilidade afetiva está sempre em razão inversa da sensibilidade representativa.

As cores são as sensações próprias da vista; pelas cores somos informados e tomamos conhecimento da figura, dimensão, distância, número e movimento dos corpos. As cores são as verdadeiras sensações da vista, e tanto que há pessoas que não distinguem certas cores, ou que lhes produzem sensações diferentes das que outras têm nas mesmas circunstâncias. As sensações próprias do ouvido são os sons, mas o ouvido por meio dos sons nos dá até certo ponto a noção de distância, de direção, de extensão do espaço. As sensações próprias do tato são diversas; as de temperatura, de

cócega, de voluptuosidade, etc. que são afetivas; as outras são objetivas, como as que nos patenteiam nosso corpo, ou as que nos dão outros conhecimentos, os de extensão, forma, resistência, etc., muitos dos quais são fornecidos pela vista, o que prova que estas sensações não são simplesmente modificativas. Mas cumpre atender que a vista não percebe senão a extensão e forma da luz e não a extensão e forma tangíveis.

Os sentidos não se desenvolvem logo ao nascimento; o menino tem os olhos abertos, mas não são excitados pela luz e não vê; alguns dias depois é que a pupila se dilata e se contrai; muitas semanas depois é que dirige seus olhos para a luz; mais tarde é que procura apontar os objetos com o dedo, e seu órgão principal do tato são os beiços. O menino não ouve logo, só mais tarde; o olfato é fraco; o gosto também começa embotado, e o menino toma as substâncias as mais repugnantes. O sentido do ouvido é aquele, cuja ação se extingue mais tarde; no desfalecimento é o último que deixa de exercer-se; na morte aparente o ouvido pode persistir; o moribundo ouve ainda quando os outros sentidos estão extintos. Ao sair de um desmaio o ouvido é o primeiro sentido que se desperta.

(p. 218) *SEÇÃO SEGUNDA*

Do elemento modificativo e do elemento cognoscitivo

Acabamos de estudar as sensações. Descobrimos que só têm o poder de nos modificar e de dar o conhecimento de nossa existência, e outras que nos dão o conhecimento de existências diferentes.

Em toda sensação, como temos dito, concorrem dois elementos, um orgânico e outro espiritual. Como discriminar a proporção em que entram estes elementos nas diversas sensações? Temos um meio: comparemos as sensações afetivas com as sensações representativas. Conheceremos a relação dos dois elementos; porque, se nas sensações representativas o *eu* se distinguir mais facilmente do que nas afetivas e se as representativas forem menos sujeitas a se confundirem entre si do que as afetivas, claro ficará que a parte que o *eu* toma em umas e em outras é diferente e portanto concluiremos a proporção dos elementos.

1º — Distinguimos muito bem uma cor de um som, de uma forma tangível; uma cor de outra cor, um som de outro som; mas não distinguimos tão facilmente um cheiro de um sabor, um cheiro de outro cheiro. As sensações de cor, de som, de forma tangível são indiferentes e as de cheiro e de sabor são afetivas. As sensações representativas apresentam caracteres pelos quais se distinguem não só das sensações dadas por outros sentidos, como também das sen-

sações do mesmo sentido; as afetivas não só se confundem entre si, como até se confundem muitas vezes com as de outros sentidos.

2º — Na sensação representativa o *eu* toma conhecimento de uma existência exterior, separa-se e distingue-se de um *não-eu;* na sensação afetiva solitária, isto nunca acontece; a sensação afetiva é conhecida como simples modificação do *eu*, exceto o caso em que também seja localizada.

3º — As sensações afetivas mudam de qualidade, de agradáveis passam a ser desagradáveis, ou reciprocamente; as sen(p. 219)-sações representativas, ordinariamente indiferentes, não podem sofrer estas mudanças. Não pretendo com isto dizer que nas sensações afetivas o fundo próprio, que as distingue o que faz que uma sensação não é outra sensação, mude de natureza; o que digo é que a qualidade afetiva muda, isto é, que a mesma sensação se apresenta ora com agrado, ora com desagrado; apesar de que o elemento afetivo pode influir a ponto de mascarar inteiramente este fundo próprio, e fazer com que as não possamos distinguir, senão pela afecção que é um elemento muito variável. O que é também certo é que as sensações representativas, que se acompanham de afecção, esta não chega a encobrir-lhes o caráter próprio.

4º — Na ausência da sensação atual posso voluntariamente representar-me uma imagem, uma cor, uma forma tangível, um som, uma palavra, sensações estas indiferentes, e representativas, e não posso representar-me um sabor, um cheiro, uma temperatura, etc., sensações estas afetivas. Também não posso representar-me a sensação de contato, a de contração muscular. As percepções que nos fazem conhecer o nosso corpo também não se fazem reviver, pelo simples fato de nossa vontade, sem intervenção atual do corpo. E esta é uma nova analogia entre as sensações afetivas e as que nos procuram o conhecimento de nosso corpo.

5º — As sensações representativas e indiferentes se associam, e se excitam mutuamente em sua reprodução; as afetivas não fazem outro tanto. A reprodução mental de uma forma pode reproduzir a cor, a que estava ligada, mas a reprodução do cheiro não pode reproduzir o sabor, nem a temperatura.

6º — As sensações representativas são as únicas que podem servir de base às diferentes espécies de imaginação criadora; assim, existe uma imaginação musical, uma imaginação das formas, uma imaginação das cores, mas não existe uma imaginação dos sabores, dos cheiros, das temperaturas, etc. As sensações representativas contribuem para a formação do belo, e não as afetivas ou as localizadas.

7º — As sensações representativas podem ser ligadas por sinais, podem ser traduzidas por sinais que as representem (p. 220) fora do *eu*; assim uma cor, uma imagem é representada por caracteres físicos, pela pintura, os sons e as palavras pelas notas e letras, as formas tangíveis pelo desenho; não sucede o mesmo com as sensações afetivas, ninguém representa um sabor, um cheiro, etc.

Eis aqui diferenças bem notáveis nas sensações afetivas e nas sensações representativas. O espírito distingue melhor e dispõe das sensações representativas, o que mostra que tem mais parte nelas. Que uma destas sensações representativas se complique de afecção, a distinção se torna logo menor, como observamos em uma cor, um som, etc. Pelo contrário, se a sensação afetiva se torna indiferente, ou pouco afetiva, seu caráter próprio se torna mais patente. Há portanto grandes diferenças entre as sensações representativas e as sensações afetivas; há muita analogia entre as sensações afetivas e as sensações localizadas. O caráter geral das sensações representativas é serem indiferentes, donde se pode concluir que o estado de *indiferença* é aquele que dá mais ação ao espírito no conhecimento, enquanto que o estado de afecção produz o efeito oposto. Concluímos que a parte intelectual é em razão deste estado de indiferença, e a parte orgânica em razão do estado afetivo. Conhecemos de outro lado diretamente que o organismo toma parte na sensação quando há localização. Por conseguinte, dois caracteres nos servirão para conhecer em cada sensação a parte do organismo, e estes caracteres são a afecção e a localização.

As sensações afetivas são ordinariamente localizadas, as indiferentes quase nunca o são, e neste caso estão as representativas. As sensações afetivas velam sobre nossa conservação, nos unem a nosso corpo, estão mais em relação com as funções da vida orgânica; as sensações representativas e indiferentes dizem respeito mais privativamente às funções do espírito. A afecção se refere mais particularmente ao *eu físico*, é uma modificação que nos faz cuidar de nosso corpo, en(p. 221)quanto que o estado de indiferença é mais próprio ao exercício das faculdades do espírito, nos aplica ao *eu espiritual*. Quando uma sensação representativa se vai complicando de afecção, também se vai localizando, é o que se nota nas sensações visuais e auditivas. À medida que vão sendo agradáveis ou desagradáveis vão sendo referidas ao olho ou ao ouvido.

Se o corpo exterior obra mais fortemente do que costuma, a sensação representativa se complica de afecção e de localização, e este fato prova que a ação do organismo é maior; porque observamos que estes dois caracteres são tanto mais desenvolvidos, quanto maior é o grau de ação do corpo exterior, visto como chega até a produzir modificações na textura do órgão. E quando a excitação do agente exterior é muito forte e enérgica produz muitas vezes a lesão do órgão, a sensação é dolorosa e às vezes a dor é tal, que

é a única coisa que se sente. A sensação é tanto mais afetiva quanto maior é intensidade da impressão do agente. Nestes casos cada vez é mais difícil conhecer o caráter próprio da sensação. Não pára aí. Se a afecção é muito desenvolvida, até a localização se faz com dificuldade, de sorte que, se os dois caracteres designados, a afecção e a localização, indicam a parte do organismo, a afecção o patenteia muito mais certamente, porque quando a parte orgânica entra no último grau, a afecção é o único caráter que se apresenta.

Observamos com efeito que, dentre as sensações localizadas, a distinção é maior nas sensações indiferentes do que nas afetivas. As sensações de sabor, as de temperatura, posto que localizadas, por serem afetivas são menos distintas do que as localizadas, mas que são indiferentes. Nova prova de que a distinção segue o estado de indiferença e que a ação da inteligência é contrariada pelo estado de afecção. Quando uma dor nos atormenta, quando um prazer nos absorve, nada distinguimos, tudo fica na maior confusão. Isto mostra que o elemento afetivo está sempre em oposição com o elemento intelectual ou cognoscitivo. E não são somente nos fenômenos mistos, em que intervêm o corpo e o espírito, que o elemento intelectual está em razão inversa do elemento afetivo, até nos fenômenos puramente espirituais, quando o (p. 222) elemento afetivo os vêm complicar, a distinção é mais limitada. A alma, entregue ao prazer ou à dor não percebe bem o que se passa nela; e eis aqui porque, dominados por uma paixão, a nossa inteligência se acha tantas vezes em falta, e que as emoções são tão pouco percebidas, que desaparecem logo que pensamos nelas.

As modificações indiferentes são aquelas que melhor distinguimos de nós mesmos, e uma das outras. As sensações afetivas são menos bem distinguidas do que as localizadas e estas menos do que as representativas. Todas as vezes que o organismo toma parte preponderante, a sensação é afetiva, e muitas vezes localizada. Todas as vezes que o espírito toma uma parte preponderante, a sensação deixa de ser afetiva, fica muitas vezes simplesmente localizada e quando esta parte é ainda maior, a localização desaparece também, e é o que acontece nas sensações representativas. A parte do organismo cresce à proporção que as sensações apresentam os caracteres das sensações afetivas e diminui à medida que oferecem os caracteres das representativas. A parte orgânica é tanto mais desenvolvida, quanto maior dificuldade têm as sensações em serem objeto de conhecimento, quanto mais dificultosa é a sua distinção. Em resumo, a afecção e a localização estão em razão da intervenção do organismo, e a afecção mais que a localização; a indiferença e a falta de localização estão em razão da intervenção do espírito e a indiferença mais que a falta de localização.

Tal é o caráter incognoscitivo que apresentam as sensações acompanhadas de dor ou de prazer, que pode ele servir para conhe-

cermos a parte maior ou menor, que toma o organismo na produção de uma sensação. Pelo que temos dito não parecerá provável que em toda afecção o organismo intervém? Os fatos não mostram que assim seja; há dores e prazeres produzidos por um estado puramente espiritual sem interferência orgânica; mas o que os fatos mostram também é que, pelo menos ordinariamente, a afecção se acha unida a estados que têm o nosso corpo por objeto imediato ou mediato. A distinção das sensações, que vêm pelo mesmo sentido, é (p. 223) tanto mais perfeita, quanto maior é a parte que toma o espírito na sua produção. A distinção é dificílima, quando com caráter afetivo as sensações não indicam uma sede determinada e apresentam uma localização vaga e incerta.

Nas sensações em que há dor ou prazer, não é possível ter a sua representação mental na ausência atual da impressão. Os graus diversos de afecção são difíceis de serem avaliados e logo que a afecção sobe à certa intensidade, o caráter próprio da sensação tende a desaparecer ou a encobrir-se, e ficamos completamente entregues à afecção: não sentimos senão dor ou prazer. Nas sensações de cócegas ou de voluptuosidade o sentimento de dor ou de prazer obscurece qualquer outro elemento. Tudo prova que na afecção, ou antes na sensação afetiva, a parte orgânica é predominante e na ação de um corpo exterior sobre nossos sentidos, se esta ação é moderada, percebemos otimamente o corpo que a produz; mas se esta ação excede certa medida, e que vem a produzir dor, toda distinção cessa, nenhum conhecimento tomamos do corpo que nos impressiona.

Nas sensações internas a parte orgânica sobrepuja de muito a parte espiritual, de modo que parece constituí-las; impossível é ter sua representação mental, são sempre afetivas e não são bem discriminadas em seus matizes. Muitas vezes até falta a localização, ou é bem pouco circunscrita. Nas sensações externas a parte orgânica não é tão preponderante; contudo, em algumas, ainda é mais desenvolvida que a parte espiritual. As sensações de sabor e de cheiro estão neste caso. Estas sensações são quase sempre afetivas, difíceis de discriminar-se, até confundem-se as de um sentido com as do outro. Quase na mesma linha se colocam algumas sensações táteis, como as de frieza, quentura, etc. Vêm depois as sensações do ouvido, do tato e da vista, nas quais a parte orgânica vai sempre decrescendo, mas que existe em todas. Estas sensações oferecem grande grau de clareza, a maior parte delas se apresenta sempre sem afecção, e podemos ter a sua representação mental.

A parte espiritual está sempre em razão inversa da parte orgânica. Nula, para assim dizer, nas sensações eminentemente afetivas e nas sensações internas; pouco desenvolvida (p. 224) nas sensações olfativas, sápidas e em algumas do tato. Ela se patenteia mais nas sensações auditivas, táteis e visuais. E estas últimas são as sensa-

ções representativas. Temos o poder de reproduzir as percepções dadas pelas sensações táteis, auditivas e visuais; é tal o poder que temos nas sensações visuais que é muito fácil ter presente ao espírito a imagem que o objeto nos provocou, e que não é quase possível, quando nos queremos recordar de algum objeto que sua imagem não se apresente; e todas as outras concepções, até mesmo as do tato e do ouvido, são em sua reprodução mental acompanhadas de imagens visuais. Concluímos, pois, que as duas partes da sensação se acham sempre em razão inversa uma da outra.

Passemos agora a examinar se no organismo há alguma particularidade que possa até certo ponto explicar as diferenças mencionadas nas diversas sensações. Todas as partes sensíveis de nosso corpo dão ocasião a sensações afetivas. Não há qualquer uma isenta desta lei. E às vezes são somente sensações dolorosas que se manifestam. Não são todas as partes do nosso corpo que são suscetíveis de fornecer sensações representativas, e isto é de simples intuição, porque o próprio destas sensações é dar conhecimento dos objetos exteriores, e portanto é mister o contato destes corpos, impressões feitas por ele sobre os sentidos externos. Não são todos os sentidos externos, que dão ocasião a sensações representativas, alguns estão no mesmo caso que os órgãos internos; suas sensações são afetivas, mas podem ser indiferentes.

O exercício da sensibilidade não é tão subordinado ao número e ao volume dos nervos, como a sua disposição; o coração, abundantemente provido de ramos nervosos não é tão sensível como, por exemplo, a membrana medular, onde não se tem podido descobrir nenhum e que todavia é sede às vezes de dores atrozes. A textura dos sentidos faz variar a intensidade e natureza das sensações independentemente do que concerne o sistema nervoso. Se se irrita uma membrana mucosa, um músculo ou a pele, causam-se dores que se não assemelham; se se estimulam os nervos que vão ter à pele, à mucosa ou ao músculo ter-se-á a mesma sensação. A di(p. 225) versidade das sensações depende dos órgãos, que recebem a impressão, posto que a natureza do nervo também influa.

Requerem-se nos órgãos condições particulares, para que possam ser a sede de sensações representativas: 1º) fibras nervosas separadas umas das outras desde sua origem periférica até suas raízes no cérebro; 2º) um número assaz considerável destas fibras primitivas, que se espalhem no órgão; 3º) uma disposição dos tecidos tal que os agentes exteriores possam impressionar o órgão moderadamente sem excitar irritação forte.

Além destas condições de textura orgânica, a sensação representativa depende do modo de obrar do agente exterior, é necessário: 1º) que seja um só agente que impressione; 2º) que este agente venha obrar sobre as extremidades sensitivas, de sorte que cada uma receba uma impressão separada; 3º) que esta ação se ache

circunscrita em certos limites de energia; 4º) que seja o agente próprio do sentido.

Com efeito, se as fibras que transmitem as impressões forem isoladas, se as partes nervosas forem irregularmente dispostas, a impressão recebida por uma delas se misturará com a impressão recebida por outra e a transmissão será confusa. Se não houver grande número destas fibras primitivas, se elas forem raras, as impressões feitas em pontos diversos parecerão feitas no mesmo ponto; porque as impressões recebidas por pontos diversos, mas vizinhos, serão transmitidas pela mesma fibra e parecerão feitas no mesmo ponto, sendo a fibra nervosa uma só e a mesma. Segundo Weber, a faculdade de apreciar as distâncias nas diversas regiões do corpo depende desse número de fibras primitivas. E Valentin provou que dois pontos, próximos um do outro, dão tanto melhor cada um deles uma sensação distinta, quanto mais diferentes são os nervos que são tocados. É necessário que a parte, sobre a qual deve obrar o agente, tenha as suas extremidades sensitivas protegidas contra a ação muito enérgica do excitante, como acontece na pele, que está protegida pela epiderme, e os outros órgãos externos das sensações, que estão tapizados por membranas mucosas, que são a sede de exsudações mais ou menos abundantes.

(p. 226) Se são muitos os agentes, que impressionam ao mesmo tempo, a sensação é confusa; se é um só agente, mas que não faça sobre cada extremidade sensitiva uma impressão isolada, as diversas impressões deverão confundir-se; quando o agente obra com muita energia, de modo a irritar o órgão, há infalivelmente dor, sensação afetiva; se ele obra, ao contrário, muito fracamente, a impressão não pode ser levada ao cérebro; finalmente, se o agente, que obra, não é o agente próprio, as sensações especiais não se manifestam. Convém também atender ao estado do órgão: um certo grau de excitação, que em algumas circunstâncias seria um grau muito forte, logo que o órgão já está excitado pelo mesmo agente, é muitas vezes fraco para produzir a sensação. Somente certo grau de excitação é o necessário para que a sensação representativa apareça; um contato muito violento produz dor, uma luz muito intensa ofusca a vista, um som muito forte rasga o ouvido, nenhuma sensação representativa se manifesta.

Todas as vezes que não existirem as condições mencionadas não haverá sensação representativa. São pois as sensações representativas que exigem estas condições. Não são todos os sentidos exteriores que as apresentam, e por isso não são todos, que dão estas sensações. Em conclusão: bem que não haja sensação sem ato de consciência, sem que o espírito intervenha, a parte que toma o espírito nas diferentes sensações é diversa. Esta parte é em razão inversa da parte que toma o organismo. O elemento afetivo na sensação está sempre em oposição com o elemento intelectual. À

medida que o elemento espiritual se desenvolve, a inteligência toma maior conhecimento da sensação e portanto o elemento afetivo também está em razão inversa do elemento cognoscitivo; e se assim é, como o temos provado, o elemento modificativo é bem distinto do elemento cognoscitivo, e à proporção que um cresce, o outro diminui.

(p. 227) *Parte Segunda — Influência da motividade*

Depois de termos prescrutado as relações da sensibilidade com a locabilidade e a receptividade, examinemos as suas relações com a motividade.

As sensações provocam movimentos voluntários e involuntários e os movimentos dão ocasião a sensações diversas. A condição primária da harmonia nos movimentos se acha na sensação de seu efetuamento. "Como é, diz Longet[18], que um animal que perdeu a sensação dos movimentos executados por seus membros, poderá caminhar regularmente, e conservar o equilíbrio?" As lesões da função sensitiva perturbam pois a função motriz e reciprocamente. Segundo Longet, a seção do nervo facial, que é um nervo motor, perturba as funções da vista, do olfato, do ouvido e até as do gosto. A seção dos nervos motores não traz abolição da ação dos nervos sensitivos, mas as sensações ficam menos distintas. O olho, privado de movimento, não se pode adaptar às diversas situações dos objetos, de modo que as sensações ou são confusas ou até podem deixar de fazer-se. A mobilidade do órgão é um auxiliar muitas vezes indispensável para o exercício da visão, e sempre indispensável para seu exercício completo e perfeito; porque bem limitada seria pelo menos a visão se seu aparelho não fosse dotado de grande mobilidade e o olho não pudesse tomar as posições convenientes.

Ocupando-nos dos órgãos dos sentidos, observamos que as sensações representativas só se originam nos órgãos dotados de maior mobilidade, e o tato nos mostrou que, quando imóvel, não dava essas sensações; observamos também que as partes da boca, que serviam de órgão para sensações representativas, eram as mais movediças, e que, quando queríamos apreciar melhor as qualidades de um objeto, púnhamos em exercício a mobilidade do órgão. (p. 228) Não há órgão mais movível que o olho e nenhum dá sensações, onde mais predomine a parte espiritual; o órgão do tato nos proporciona sensações representativas nas partes dotadas de mobilidade; e o órgão do ouvido, se as oferece, é pela sua união com o órgão vocal, e nenhuma sensação auditiva é mais representativa do que aquela que exige o concurso deste órgão vocal. Deste exame concluímos:

(18) Op. cit.

1º) que a mobilidade do órgão, que recebe a impressão, tem muita influência sobre as duas partes da sensação; 2º) que tanto mais intelectual ou cognoscitiva é uma sensação, quanto maior é a mobilidade do órgão.

As sensações representativas só se manifestam em órgãos dotados de mobilidade, as sensações afetivas não exigem esta circunstância. Mas esta mobilidade se deverá entender da propriedade que tem o corpo de mover-se, ou deve ser entendida em relação do poder que tem a alma de mover o corpo, isto é, a motividade? É a motividade; porque o coração é um órgão que está sempre em movimento não interrompido, e todavia não é um órgão de conhecimento. Os movimentos convulsivos e os que são produzidos por causas puramente orgânicas, longe de aclararem a percepção a tornam, pelo contrário, confusa e servem de estorvo à ação da inteligência. Por conseguinte, é quando a alma intervém na mobilidade que a percepção ganha em clareza e precisão; logo é a motividade que influi sobre a percepção; e a relação descoberta entre a mobilidade do órgão e o caráter da sensação é devida à influência da motividade, isto é, de uma faculdade da alma. Tanto é assim, que alguns órgãos de sensações internas são mais movíveis do que órgãos de sensações externas e todavia as sensações internas são menos distintas que as externas, porque sobre as partes externas a alma tem mais influência do que sobre as internas.

O tato imóvel, além das sensações afetivas, nos dá sensações localizadas, e por ele tomamos conhecimento de nosso corpo; mas para termos conhecimento da exterioridade é mister o tato locomovediço. É o que a observação nos mostrou. Sem o exercício da mobilidade do órgão se poderia ter o conhecimento da exterioridade? Quais são as sensações que me induzem à noção de espaço exterior? São as do tato ativo, (p. 229) são as do ouvido e são as da vista, sensações estas em que a mobilidade do órgão se exerce mais.

A seção dos nervos motores do olho perturba as funções da visão; e como perturba? A visão nos dará nesta circunstância conhecimento de existências colocadas fora do nosso corpo, estranhas ao nosso corpo? Não; porque o operado de Cheselden percebia os corpos como que sobre os olhos, e não no espaço exterior fora de seu corpo. E por quê? porque o olho não era ainda dotado dos movimentos necessários e os que produzia eram localizados. Será bem certo que a vista e o ouvido não nos dêem o conhecimento de existências exteriores a nosso corpo sem o socorro do movimento? Será certo que o tato imóvel não nos dê o conhecimento desta exterioridade? Então todas as vezes que não houver movimento no órgão, não terei conhecimento de corpos exteriores? Tomarei então todas as modificações que sofro, como modificações do *eu*, ou como modificações do meu corpo?

O que dizem as observações sobre as seções dos nervos motores, será que não se tem conhecimento de existência exterior, ou será que este conhecimento não é distinto? A visão se faz, mas não se faz com toda a distinção, de modo que a motividade intervém simplesmente para pôr o órgão na posição conveniente, para adaptá-lo convinhavelmente para a recepção da impressão e não para que se exerça a percepção. Logo que a sensação se faz, a percepção se faz. A mobilidade do órgão é para o aperfeiçoamento da percepção e não para a sua produção. De outro lado, vimos que não são todos os sentidos que nos dão o conhecimento do espaço exterior, que somente são a vista, o ouvido e o tato; e vimos que o ouvido é um órgão ou faz parte de um aparelho dotado de muita mobilidade, que o olho é um órgão muito movível e que o espaço exterior só nos é dado pelo tato locomovediço.

O que é que devemos concluir legitimamente destas observações? É que sem o exercício da mobilidade temos percepção de existências exteriores, mas que é só com o exercício da mobilidade, que colocamos estas existências fora do nosso corpo, que as conhecemos exteriores ao nosso corpo. De sorte (p. 230) que, se a mobilidade não intervém para a percepção externa, não padece dúvida, que intervém para que coloquemos os corpos estranhos fora do nosso corpo, no espaço exterior. Todavia uma objeção se pode apresentar. Não confundimos o nosso corpo com os corpos estranhos, porque no conhecimento do primeiro temos o elemento de localização, e no conhecimento dos outros não existe este elemento, mas o de exterioridade; e, se esta diferença é suficiente para que os distingamos, basta também para que coloquemos os corpos estranhos fora do nosso corpo, e, como a mobilidade do órgão nada tem com esta distinção, segue-se que não é uma condição indispensável para sua situação no espaço.

A esta objeção respondo. Em primeiro lugar, quando disse que a sensação trazia o elemento de exterioridade, falava-se de uma sensação produzida por um órgão dotado de todas as suas propriedades e, por conseguinte, dotado de mobilidade. Em segundo lugar, não se deve perder de vista, que a distinção entre meu corpo próprio e os outros corpos pode ser feita simplesmente pela observação interior, que emprega os sentidos externos, ou pela observação exterior, que os requer. Pela observação interior, sem emprego da mobilidade, distingo meu corpo dos outros pelo fenômeno de localização; mas, pela observação exterior, necessito da mobilidade, porque necessito dos órgãos, e que só os órgãos movíveis é que me dão um espaço exterior, é que me dão a localização externa. E, para saber que um corpo é exterior ao meu corpo, é mister a noção de espaço exterior, que só nos vem com o emprego da mobilidade. Em resumo, sem o auxílio da mobilidade distingo meu corpo dos outros corpos, sei que um não é o outro, é estranho

ao outro, mas sem ela não sei que um está em um lugar do espaço, que só me é fornecida pelo emprego da mobilidade. Mas a influência da motividade se limitará a isto? se limitará a exercer a mobilidade do órgão? ou a influência da motividade é ainda outra?

Longet diz que em hemiplegias faciais bem completas no homem, os doentes não podiam discernir o tabaco, o almíscar, o alcanfor, etc., apesar de inspirações reiteradas e profundas, logo que se fechavam a venta sã e os olhos[19]. Por esta experiência se vê que a paralisia nos nervos motores impede a distinção das sensações e todavia esta falta de distinção não provém da falta de mobilidade, porque o órgão do olfato é imóvel ou quase imóvel. Vimos também que a seção dos nervos motores perturbava a visão, tornava menos distintas as suas sensações, mas que a visão continuava, posto que incompleta e imperfeita. Portanto, a ação dos nervos motores não se limita a dar mobilidade ao órgão, e produzir movimentos, ainda há outra ação que eles exercem sem ser esta. Qual será esta ação? Não pode ser senão aquela que, por seu intermédio, a alma exerce sobre o corpo, não já provocando movimentos e pondo em exercício a mobilidade do órgão, mas estimulando, vivificando, animando o órgão.

Donde se vê que a motividade exerce duas espécies de influência sobre o organismo; em uma põe em atividade os músculos, os contrai e produz movimentos, em outra limita-se a dar certo estímulo aos órgãos sem produzir movimentos. O que serão as sensações em um órgão privado deste influxo da alma? não serão para o *eu* modificações simples ser caráter cognoscitivo? Não sei se é cheiro de tabaco, almíscar, alcanfor, etc., saberei se é cor azul, vermelha, etc.? Ou limito-me a saber que sou modificado sem saber, porque e como? Não será o caso do hemiplégico de Regis e esta observação de Longet não dá valor a essa de Regis? O que é que provam estas observações? Não provam elas, que para o conhecimento da sensação, para sua distinção, é necessária a intervenção da alma obrando sobre os nervos motores, é necessária a intervenção da motividade?

Sem dúvida alguma. Para haver distinção, portanto, é necessária a interferência ativa da alma; e não será por essa razão que se diz que certo grau de atenção é necessário no exercício da percepção? Isso prova que para o conhecimento (p. 232) é preciso a reação da alma, recebendo uma impressão, reata pelos nervos motores para ter sua percepção e que, quando não reage assim, a percepção não se faz, existe simples sensação. Compreendemos bem agora, penso, a influência da motividade sobre a sensibilidade, a locabilidade e a receptividade.

(19) Op. cit.

Para a sensibilidade não é requerida a intervenção da motividade. Pode haver modificação em virtude de uma ação no organismo, sem reação alguma do espírito sobre os nervos motores; é o que dizem as observações e, portanto, há ato de consciência sem esta interferência. Para a locabilidade não é necessária a intervenção da mobilidade do órgão, mas do influxo da alma animando o órgão pelos nervos motores; o mesmo é preciso para a receptividade e esta requer ainda o exercício da mobilidade, para que se tenha conhecimento do espaço exterior, se complete e se limite o elemento de exterioridade. As sensações afetivas não exigem a motividade, as sensações localizadas e representativas a exigem e as representativas exigem de mais a mobilidade do órgão. As faculdades intelectuais ou perceptivas, que supõem condições orgânicas, necessitam da sensibilidade e motividade, é mister que haja ação pelos nervos sensitivos e reação pelos nervos motores; nas faculdades intelectuais, que não dependem do organismo, como a consciência, não há precisão da motividade.

Todavia, como fiz observar, a perda da motividade traz por fim a perda da sensibilidade e a perda da sensibilidade traz por fim a perda da motividade; o que mostra que, no comércio da alma com o corpo, se é mister que o corpo obre sobre a alma e a vá modificar, também é mister que a alma obre sobre o corpo e o vá animar. E que, portanto, nos fenômenos que parecem os mais passivos, sempre existe alguma atividade da alma. Eis aqui o que nos ocorre acerca da influência recíproca das faculdades, que têm condição orgânica. Penso que estas considerações servirão para esclarecer muitas questões até aqui duvidosas.

CAPÍTULO IV — Das qualidades dos corpos

Conhecemos essa existência exterior, que chamamos nosso corpo, conhecemos que esta existência nos pertence, e cada vez mais nos convencemos que é nossa, porque a nossa vontade obra sobre ela e produz sensações que o *eu* localiza nesta ou naquela parte desse corpo. Conhecemos que é por meio desta existência que influímos sobre as outras existências exteriores e que as percebemos. Conhecemos que esta existência tem muitas qualidades, que são comuns com as outras existências exteriores. Não confundimos o *eu* com esta existência, não confundimos esta existência com as outras existências exteriores. Conhecemos um *não-eu* que nos pertence e outros *não-eus* que nos são estranhos, que obram sobre o nosso *não-eu*, e sobre os quais este também obra. Conhecidas estão pois todas estas existências, que obram umas sobre as outras.

Percorrendo com a mão um corpo, chegamos a não sentir mais esse corpo, e sabemos que ele se termina. Ao mesmo tempo que pelo tato tomamos conhecimento desse corpo, a vista nô-lo manifesta igualmente. Acontece, porém, que a vista nos manifesta a presença de um corpo, mas que o tato não encontra coisa alguma. O que posso concluir daqui é que há corpos que afetam somente a vista e não o tato, mas nunca deixo de perceber uma existência exterior. Ordinariamente estes dois sentidos estão associados, de modo que vendo uma imagem associo-lhe logo a percepção tátil, e não é sem surpresa que deixo de perceber pelo tato.

Como sair deste embaraço? Sei que meu corpo ao mesmo tempo que me afeta a vista, me afeta o tato, que ele tem uma existência, que me é ao mesmo tempo patenteada por estes dois sentidos. Sei que é o que acontece com os corpos que (p. 234) estão ao alcance de minha mão, mas este corpo que agora vejo, e que poderia tocar, não se patenteia a meu tato. Este mesmo corpo (quando se trata da imagem em um espelho, ou melhor ainda, da imagem produzida no espaço por alguma circunstância ótica), que há pouco vi e toquei, agora vejo e não percebo pelo tato; e, todavia, minha mão o pode alcançar, mas minha mão se move livremente dentro dele, o que não fazia antes. O que é que concluo daqui? que existe um corpo para a vista e não para o tato, enquanto que antes existia para um e outro sentido. O corpo perdeu então algumas de suas qualidades: não é o mesmo corpo e todavia a vista me faz crer que é o mesmo, logo a vista me ilude. Se a vista me ilude fazendo crer que é o mesmo corpo, e se de outro lado, o corpo, que se apresenta ao tato como sendo o mesmo, se apresenta muitas vezes à vista com aspectos diversos, que m'o fariam tomar por outros corpos, fico crendo mais no que me ensina o tato do que me ensina a vista.

A experiência me indica também que aquele corpo que percebo pelo tato percebo igualmente pela vista; e que esse corpo percebido pelo tato me dá sensações de cheiro, de sabor outras, enquanto que o corpo percebido somente pela vista não me dá todas essas sensações. Fico crendo ainda mais no que me ensina a vista somente. Não sei se é exato dizer que creio mais no tato do que na vista; creio tanto em um como no outro. O que poderia concluir é que há ainda outra espécie de existências exteriores, as que me são somente visíveis, e não tangíveis, mas agora comparo todas elas com o meu corpo, que é visível e tangível, e somente a todas aquelas, que reúnem estas duas qualidades, eu chamo propriamente *corpo*.

Portanto *corpo* para mim é aquilo que posso ver e tocar, mas como há partes de meu corpo que posso tocar e não ver, dou particularmente o nome de corpo àquela existência que posso tocar. Ora, um corpo não pode ser tocado sem me dar a noção de

extensão; e, como pelo simples contato do corpo sobre meu corpo não tomo conhecimento de existência externa a meu corpo — e que o faço somente pela sensação de re(p. 235)sistência — o corpo externo é para mim uma extensão tangente e resistente. Verdade é que tendo já o conhecimento de que a sensação de contato é produzida por um corpo estranho basta que sinta o contato para saber que está presente um corpo estranho e então *corpo* é para mim uma extensão tangente ou uma tangência extensa.

Será somente pelo exercício do tato que conhecemos que há corpos? As qualidades reveladas pela vista e pelo ouvido não indicam exterioridade? As sensações dadas pela vista e pelo ouvido também nos revelam existências exteriores, não são somente as do tato; e, ainda mais, as sensações visuais e auditivas — e principalmente as visuais — são aquelas que nos revelam estas existências como colocadas fora do nosso corpo, exteriores a ele, e nem todas as sensações do tato nos levam à noção de espaço exterior ao corpo. O conhecimento das existências externas não é portanto um privilégio do tato. Estas existências exteriores reveladas pela vista ou pelo ouvido serão os corpos? *Corpo* significa existência exterior, ou corpo significa mais alguma coisa? *Corpo* não significará aquilo que atualmente está exercendo uma ação sobre nós? Não significará substância dotada de poderes diversos de modificar-nos? E não por estes caracteres, que distingo as existências exteriores reveladas pela receptividade das existências exteriores reveladas pela *razão?* Ainda mais: *corpo* significará somente aquilo que pode simplesmente modificar o *eu* em seus estados, ou *corpo* significará aquela existência que modifica o nosso corpo, e nos faz perceber esta modificação? E por isso damos o nome de corpo às existências que produzem a sensação localizada e principalmente a sensação de contato?

Ouçamos Garnier que se exprime assim: "O corpo é uma matéria limitada e determinada, a matéria é um corpo cujos limites não são na ocasião assinados. Que entendemos por corpo e matéria? A materialidade não é a solidez, porque os corpos são líquidos ou gasosos sem cessarem de ser corpos. A materialidade não é a extensão, porque distinguimos o corpo do espaço que o contém, e que é também extenso. Se além disto, entende-se por extensão partes justapostas ou contínuas, é duvidoso que semelhante extensão existe nos corpos (p. 236) pois que eles são suscetíveis de contração e de dilatação: a primeira contradiz a justaposição das partes, a segunda a destrói. Querer-se-ia definir a materialidade pela impenetrabilidade? Mas antes de supor que os corpos são impenetráveis, nós os conhecemos como corpos. A impenetrabilidade não é pois o caráter que nos faz distinguir o corpo do que não é. De mais, as partes do espaço são impenetráveis uma às outras e distinguimos o corpo do espaço. O corpo também não é

aquilo que nos resiste, porque conhecemos os corpos sem exercer contra eles o esforço de nossa faculdade motriz. Que a mão de alguém se coloque brandamente sobre nosso braço, teremos tomado conhecimento deste corpo estranho sem fazer esforço contra ele e sem experimentar a sua resistência. Para que chamemos uma coisa com o nome de corpo, não é necessário que ela nos resista, basta que ela nos toque ou que nós a toquemos. A *tangibilidade* é para nós o elemento fundamental do que chamamos a *materialidade*"[1].

A materialidade não é a extensão, mas não tomamos conhecimento da materialidade sem termos a noção de extensão, e esta noção de extensão nos vem com todas as sensações representativas; as existências exteriores que conhecemos pelo tato, pela vista e até pelo ouvido são extensas. A extensão é inseparável do conhecimento das existências externas reveladas pelos sentidos. Não conhecemos privativamente os corpos estranhos pelo tato sem exercer sobre eles o esforço, ou antes a contração muscular. Se a mão de alguém se coloca brandamente sobre nosso braço, temos tomado somente conhecimento de uma existência exterior, que é nosso corpo, e não tomamos conhecimento do corpo estranho. Sabendo ao depois que esta sensação de contato é produzida por uma existência estranha a nosso corpo, então é que tomamos conhecimento deste corpo estranho sem fazer esforço contra ele, e sem precisar experimentar a sua resistência. Quando somos nós que vamos tocar o corpo com a mão, há locomoção, e a sensação de contato produzindo-se é logo referida a um corpo estranho.

Portanto, como disse, a existência estranha só nos foi revelada como tangente e resistente; hoje basta-nos a tangência (p. 237) para que imediatamente conheçamos um corpo estranho. E por isso tem-me acontecido muitas vezes experimentar em certas partes do corpo que não estou vendo, qual a parte posterior do ombro, uma sensação, como se fosse de contato, e voltar-me para trás pensando que alguém me tocou, ou procurando com a mão conhecer o que me tocou, e todavia foi uma sensação espontânea ou que não teve por causa corpo estranho.

Corpo para nós é aquilo que nos toca ou que é tocado por nós: é o tangente e o tangível; e como não temos a sensação de contato sem termos a noção de extensão, do mesmo modo que referimos a sensação a um corpo estranho, referimo-lhe também a extensão. E como igualmente na sensação de contato não só tomamos conhecimento do corpo estranho, mas também do nosso corpo, e nas sensações visuais e auditivas só tomamos conhecimento do corpo estranho, damos somente o nome de corpo àquela

(1) *Traité des facultés de l'âme.*

existência, que sabemos positivamente que está obrando sobre nosso corpo, o que não sucede senão por ocasião do exercício do tato.

A todas as existências que nos produzem a sensação de contato chamamos corpos; e por isso o ar não é reputado corpo, senão quando pela sua agitação nos produz esta sensação. E tanto é pelo conhecimento atual da ação que as existências exteriores exercem sobre nosso corpo, que lhes damos o nome de corpos, que toda existência exterior que tem o poder de produzir em nós sensações, que localizamos, tem o nome de corpo, e as que não fazem isto não são chamadas corpos; e como o que é tangível produz estas sensações, e o que é simplesmente visível ou ouvível não as produz de ordinário, damos ao tangível somente o nome de corpo. É a idéia que comumente se tem de corpo. As imagens, os sons, etc. não são reputados corpos e só os físicos é que chamam corpos aos fluidos imponderáveis; porque, para eles, corpo é o que afeta qualquer dos nossos sentidos, e o vulgo pensa que o raio é um corpo tangível e muita gente pensa que é uma pedra realmente, porque como o raio ofende a nosso corpo, supõe-se que é uma coisa tangível.

Eis aqui a idéia que temos de corpo. Por isso é que dizemos que a vista nos engana, fazendo-nos tomar uma imagem (p. 238) por um corpo; a vista não nos engana, o objeto da vista existe, a existência que ela nos faz conhecer é real, o que não é real é supormos, que esta existência é tangível. Essa existência não é tangível, mas é visível, não é uma coisa fantástica, é uma existência real, mas não é uma existência daquelas que ordinariamente produzem alterações que localizamos em nosso corpo.

Vemos pois que a locabilidade é a faculdade que mais nos serve para o conhecimento do que seja *corpo*, é por ela que conhecemos que somos tocados, que as sensações se localizam, e quando não há sensação localizada não dizemos que há ação ou presença de corpo. Ocupando-nos da receptividade, soubemos como chegamos a conhecer que os corpos são dotados de qualidades, que a princípio eram tomadas como outras tantas existências exteriores, mas que agora sabemos que são propriedades de uma substância, de um ser; e vimos que para termos este conhecimento era necessário que a razão interviesse com as noções de substância e de causalidade.

Tendo já a noção de substância, o corpo é para nós uma substância que possui certas qualidades e, pelo princípio de causalidade, o reconhecemos como causa de muitas modificações ou sensações que experimentamos. A noção de qualidade fica mais bem determinada depois que temos mais bem fixado a noção de corpo. E como o corpo produz em nós a sensação de contato, atribuímos também esta sensação a uma propriedade ou qualidade do corpo, que é a materialidade. Sendo a materialidade a propriedade que

tem os corpos de nos produzirem a sensação de contato, e sendo esta sensação a que nos revela mais positivamente os corpos, a materialidade se torna a propriedade capital dos corpos; e, então, concebemos os corpos como formados de uma substância, a que chamamos matéria, e às outras propriedades ou qualidades que descobrimos nos corpos — e que já não são para nós as que caracterizam os corpos — chamamos propriedades da matéria. De sorte que a palavra corpo fica, para assim dizer, sinônimo de matéria. E porque na sua propriedade capital o corpo não se patenteia a nós sem a extensão, dizemos que o corpo é uma matéria extensa, ou é uma extensão material, (p. 239) quando viermos a descobrir que pode haver extensão sem matéria.

Podemos conceber então que o corpo tenha perdido todas as suas outras qualidades, mas não o podemos conceber tendo perdido sua materialidade e extensão, sem que fique completamente aniquilado, porque a perda destas duas qualidades faz com que desapareça para nós a noção que temos de corpo. Passemos a outro ponto.

Quais são as qualidades dos corpos? A maior parte dos filósofos distinguem as qualidades dos corpos em primárias e secundárias. Ouçamos aos mestres e principiemos por Royer-Collard(2). "Segundo Descartes as qualidades primárias diferem das qualidades secundárias em que a noção de umas é mais clara que a noção das outras. Segundo Locke as qualidades primárias são aquelas que o espírito olha como inseparáveis de cada parte da matéria, qualquer que seja a mudança que ela venha a experimentar, e quando mesmo ela é muito pequena para que nossos sentidos a percebam. Reid adota a opinião de Descartes, mas faz mais do que ele, mostra que esta diferença provém de que a percepção de uma é direita e de que a percepção das outras é relativa. Dugald-Stewart propõe outra linha divisória. Consiste nisto, que as qualidades primárias contém necessariamente a noção de extensão e por conseguinte da *exterioridade*, do *fora*, enquanto que as qualidades secundárias não são senão as causas desconhecidas de sensações conhecidas e que no primeiro momento, em que elas obram sobre o espírito e antes das lições da experiência, elas não diferem localmente de todos os outros objetos de consciência. Segundo Locke as qualidades primárias são a solidez, a extensão, a figura, o movimento ou o repouso e número. Segundo Reid são a extensão, a divisibilidade, a figura, o movimento, a solidez, a dureza, a moleza e a flacidez." Depois de um exame de todas estas qualidades Royer-Collard estabelece o seguinte — "as qualidades primárias podem pois ser generalizadas, se me posso assim exprimir, em ex(p. 240) tensão e solidez".

---

(2) *Fragments philosophiques*.

"A extensão e a solidez, diz ainda este filósofo, têm de comum que uma e outra nos sugerem alguma coisa de estranho a nós, o que os Alemães chamam o *não-eu*, e que nos nos aventuraremos chamar a *exterioridade;* mas diferem em que a exterioridade, que nos é sugerida pela resistência, é puramente contingente e temporária, podendo ser ou deixar de ser, tendo começado e podendo acabar, enquanto que a exterioridade extensa não nos parece ter podido começar nem poder acabar, nem parar em parte alguma. Conhecemos as qualidades primárias, não conhecemos as qualidades secundárias: sabemos somente que elas existem. Conhecemos diretamente a extensão e a solidez e todas as suas modificações diversas. Antes de saber que há nos corpos certas qualidades ou potências invisíveis e intangíveis, é mister saber que há corpos. Nem o olfato, nem o ouvido, nem o gosto nô-lo ensinam; não lhes devemos senão puras sensações sem qualquer idéia de exterioridade. A vista até, que nos dá, além das sensações de cores, a idéia de exterioridade, não nos ensina que há corpos; ela nos mostra senão duas dimensões da extensão, superfícies e grandezas medidas por ângulos. É o tato que nos ensina imediatamente, com a exterioridade, as três dimensões da extensão, e todas as qualidades dos corpos, que chamamos qualidades primárias.

"O conhecimento das qualidades primárias precede o conhecimento das qualidades secundárias; ele é indispensável, mas está muito longe de bastar. O tato e a vista, esta ajudada pelo tato, nos põem somente em estado de observar que certos corpos estão presentes, quando certas sensações se manifestam; eis aí todo o ministério que preenchem e que podem preencher. Para dar um passo além é mister que observemos que as sensações crescem ou decrescem conforme que os corpos se aproximam ou se afastam, e que elas se desvanecem inteiramente a uma distância determinada. Eis aí já a idéia de movimento e por conseguinte a de tempo e a ação da memória, que se introduzem como elementos indispensáveis na aquisição das qualidades secundárias. Nossos sentidos nos instruem do que se passa atualmente; a memória do que se passou; não existe aí senão uma (p. 241) sucessão; trata-se de ligar estes conhecimentos; é necessário o princípio de causalidade.

"A palavra *percepção*, que significa conhecimento, se aplica muito diferentemente às qualidades primárias e às qualidades secundárias da matéria. Temos um verdadeiro conhecimento das qualidades primárias, nada sabemos das qualidades secundárias, senão que elas existem. O conhecimento das qualidades primárias nos é imediatamente dado pelo sentido do tato; ele não supõe nada de anterior no espírito senão a faculdade de conhecer; o conhecimento da existência das qualidades secundárias supõe o exercício prévio do sentido do tato, o conhecimento das qualidades primárias que resulta desse exercício, e a ação simultânea da memória, do

princípio de causalidade e do princípio de indução. A idéia de exterioridade está contida em uma e outra percepção, mas é a percepção das qualidades primárias que a introduz, e é aí que a tomamos emprestada, que a importamos na percepção das qualidades secundárias. Nunca conceberíamos estas, se não estivéssemos de posse da exterioridade. Em todas as línguas a mesma palavra significa as sensações excitadas pelas qualidades secundárias e as qualidades que as excitam."

Ouçamos agora outro filósofo. Garnier assim se exprime: "Fazem distinção entre as qualidades dos corpos e supõe que umas chamadas primeiras ou primárias, isto é, a extensão, a forma, o movimento, o número, a divisibilidade, a solidez, são conhecidas diretamente, como objetos distintos de nós mesmos, e que as outras chamadas qualidades segundas ou secundárias, isto é, o calor e a frieza, a resistência, a cor, o som, o cheiro, e o sabor, não devem ser olhadas senão como modificações de nossa alma, as quais por si mesmas não nos dariam a idéia de um mundo externo. Acrescentam que se referimos estas modificações aos corpos exteriores, como às suas causas, é porque as não experimentamos senão em presença das qualidades primárias, que são conhecidas diretamente como exteriores à alma. Por exemplo, dizem que a extensão não se confunde com nosso espírito; logo que está em relação (p. 242)conosco, a distinguimos de nós mesmos. Ela é objeto de uma percepção imediata, irrefletida, irresistível. Acontece de outra sorte com o calor, que figura entre as qualidades secundárias. Este fenômeno não é senão uma modificação de nossa alma: se existisse só, não nos daria a idéia senão da própria alma diversamente modificada. Mas como não o experimentamos senão em presença da extensão, que nos é conhecida imediatamente como exterior, o princípio de causalidade nos conduz a colocar a causa da modificação de nossa alma, chamada calor, na extensão, e eis aí como chegamos a dizer que o calor está no objeto exterior, bem que não exista senão em nossa alma.

"Se o calor, a frieza, a cor, etc. não são senão modificações da alma, elas se assemelham à dor e ao prazer: são puras afecções. Como se faz que nunca identifico comigo os primeiros destes fenômenos como os segundos? . . . A cor e o som me parecem imediatamente exteriores à minha alma e os distingo tão diretamente de mim mesmo como a extensão, a forma, etc. Vimos na história do jovem cego, curado por Cheselden, que adquirindo a vista não havia tomado as cores por puros sentimentos de sua alma, mas por objetos tão exteriores como as extensões tangíveis. Dizem que referimos as qualidades secundárias aos corpos, porque experimentamos o calor, a cor, etc. em presença da extensão, da forma, etc. Mas experimentamos também prazer e dor em presença da extensão e da forma; donde vem que não dizemos que o prazer e a dor este-

jam nos corpos?... Insistem: a cor e o calor, continuam eles, cessam logo que a extensão é retirada, enquanto que o prazer e a dor existem na ausência da extensão. Esta observação não é sempre verdadeira; o prazer que causa à vista de um círculo bem desenhado cessa logo que não vejo mais esta figura e todavia não digo que o prazer esteja no círculo.

"Não atendem a que a extensão, a figura, etc. não nos são reveladas senão pela resistência, pela tangibilidade, ou pela cor. Com efeito, não percebemos a extensão dos corpos senão pela vista ou pelo tato... As qualidades primárias, como as chamais, não nos são conhecidas senão pelas qualidades (p. 243) secundárias? Se as qualidades /secundárias não existem senão em nós, o que se tornam as qualidades primárias? Tais são as inconseqüências pelas quais a filosofia abre a porta ao ceticismo. É mister portanto reconhecer que as qualidades secundárias são percebidas imediatamente como distintas da alma, e não como puras modificações internas. E com efeito, do mesmo modo que a extensão, a forma, etc. podem estar para nós ora no estado de percepção, ora no estado de concepção, e que sabemos distinguir imediatamente estes dois estados, assim também a cor, o calor, o cheiro, etc., estão para nós ora no estado de concepção, ora no estado de percepção, e não temos necessidade de perceber uma extensão nem uma forma, para saber se percebemos um som ou se não fazemos senão lembrar-nos dele, se o cheiro de uma rosa está submetido a nosso sentido ou se não existe senão em nossa memória. Ora, esta distinção direta e imediata é toda a teoria da percepção exterior. Supõe-se sem razão que o tato é o único sentido que nos revela o externo e que a vista é incapaz disto.

"Mas, continuam ainda, as palavras que exprimem a percepção das qualidades secundárias convêm ao mesmo tempo ao objeto e à sensação... Estas confusões se aplicam à cor, a tangibilidade, ao sabor, e nunca à extensão, à forma, etc. Logo a extensão, a forma, etc., são distintas do ser que as percebe, enquanto que as qualidades secundárias se confundem com ele. Estas confusões, diremos nós, não são irremediáveis, e isto nos basta. Com alguma atenção é fácil distinguir entre o ato do tato e o tangível, o ato da vista e a cor, o ato do gosto e o sabor. Repetiremos além disto que a extensão, a forma, etc., não são conhecidas senão pelo tangível e a cor, e que se estas duas qualidades não fossem percebidas como exteriores à alma, a extensão e a forma nos pareceriam não existir senão em nossa inteligência, como as linhas e as figuras da geometria. Dizem, finalmente, que as qualidades primárias são claras para o espírito e que as secundárias são obscuras. Fizemos notar que a extensão não existe nos corpos, se se entende pela extensão a justaposição contínua das partes do corpo não (p. 244) vemos pois com clareza como partes discontínuas produzem em nossa alma a percepção de uma extensão contínua. A solidez não é também mais clara,

porque nos é muito difícil conceber como partes discontínuas podem ter coesão. Não nos lisongeamos de achar clareza onde não existe. O objeto que tocamos é tão obscuro para nós como o objeto que ouvimos, ou antes são tão claros um como o outro, se quisermos nos contentar em saber que ora tocamos e que ora ouvimos, e que o tangível e o som se distinguem igualmente de nossa alma"(3).

Garnier combate ainda as asserções dos filósofos: 1º) que as qualidades primárias são essenciais à matéria — e responde-lhes que não podemos afirmar que alguma qualidade seja mais essencial do que outra à matéria; 2º) que as qualidades primárias não supõem as secundárias, enquanto que as sucundárias supõem as primárias. A experiência nos ensina, diz o autor, que o som, por exemplo, está associado a certas vibrações do corpo tangível; mas não sabemos absolutamente como o som pode estar ligado a estas vibrações e a razão não nos mostra que esta ligação seja necessária e que o som não pudesse ser produzido sem alguma coisa de tangível. Se, pois, dizendo que as qualidades secundárias supõem as qualidades primárias, queriam falar de uma relação experimental e não de uma relação necessária, o conceberíamos, mas não é assim que entendem; 3º) que as qualidades primárias são absolutas, existiriam mesmo quando não existíssemos; as qualidades secundárias são relativas, supõem a existência da alma que as percebe. — A isto responde — se se concebe que até na ausência do homem haja alguma coisa que seja própria para lhe dar, se ele se apresenta, a percepção do tangível e da resistência, não há nada que impeça conceber que em sua ausência haja também alguma coisa que esteja pronta para lhe dar, quando ele se apresente, a percepção da cor, do som, do cheiro e do sabor. A conclusão de Garnier é que a distinção das qualidades primárias e das qualidades secundárias da matéria não tem fundamento.

Eis aqui opiniões que se contrariam. Examinemos. Tratando (p. 245) da sensação vimos que era ela um estado subjetivo do espírito, uma modificação, na qual não havia elemento distinto do *eu*, este é o caráter próprio da sensação, o espírito limitado à sensibilidade acha-se neste estado. É o estado do paralítico de Regis; é o estado do doente de Longet que não distinguia os cheiros. Dissemos também que as faculdades de conhecer não tardavam a por-se em ação, e que lôgo que está em exercício qualquer faculdade de conhecer, há logo também um *objeto* de conhecimento, há logo um elemento distinto do *eu*. O *eu* distingue-se então de suas modificações, de suas sensações, põe-se *fora* delas, mas poderia não conceber ainda outra existência além da sua própria, se limitaria a tomar conhecimento de seus estados. Por isso, disse eu, este *fora* ainda está *dentro*,

(3) Op. cit.

é um *fora interior*, expressões estas, que pintam bem, me parece, aquilo que se passa.

Mas, disse eu, estas sensações não se limitam a serem objetos para o *eu*. O maior número delas contém elementos que ainda não estão conhecidos, porque ainda não estão em atividade as faculdades para os conhecer. Mas o espírito, dotado destas faculdades, não pode tardar a pô-las em exercício e as mesmas sensações provocam este exercício. Estas faculdades, que entram em exercício, são a locabilidade e a receptividade. Todas estas faculdades nos dão conhecimento, em todas elas há um objeto, em todas elas há um *fora*, mas este *fora* não é o *fora* da consciência, é um *fora exterior*, porque no seu exercício o espírito não só se distingue de suas modificações, como também conhece um *não-eu*, outra existência que não é *ele*, que não é a sua própria existência. Todas elas nos dão o conhecimento do *exterior*, de existências diferentes do *eu*, exteriores ao *eu*. E fizemos notar que raríssimas vezes a sensação se limitava a ficar no seu caráter subjetivo, se limitava só a nos dar o conhecimento do eu, e que, pode-se dizer, ela sempre nos dava o conhecimento do *não-eu*. Donde concluo que quase todas as sensações, as do gosto, ou do tato, ou da vista, ou do ouvido, ou as sensações internas localizadas, nos dão o conhecimento do *não-eu*, de coisa exterior ou fora do *eu*.

(p. 246) Não têm pois razão os filósofos que pensam que estas sensações não nos levam a crer em existências diferentes da nossa, exteriores a nossa. E este erro, em que caíram, proveio de que não fizeram distinção entre estas existências exteriores, ou entre o conhecimento que cada uma destas espécies de sensações nos proporciona. Vimos que, por ocasião de uma sensação localizada, tínhamos o conhecimento de certa existência, de certo *não-eu*, que por ocasião de outras sensações não localizadas tínhamos o conhecimento de outras existências e de outros *não-eus*. As sensações do gosto, certas sensações táteis e certas sensações internas, vindo com o elemento de localização, nos levam ao conhecimento do nosso corpo; e as outras que não vêm com este elemento — mas com o de *exterioridade* — nos induzem ao conhecimento de todos os corpos exteriores ao nosso e até do nosso corpo considerado na mesma relação.

Os filósofos têm razão, quando dizem que as sensações do gosto, de temperatura, etc., não nos dão o conhecimento da *exterioridade*, isto é, dos corpos exteriores ao nosso, do mundo externo; mas não têm razão, quando afirmam que não nos dão conhecimento de existência diferente da existência do *eu*. O *não-eu* dado por estas sensações não é o mesmo *não-eu* dado pelas sensações visuais, e táteis que se não localizam. Circunscritos às primeiras sensações não teríamos a noção de nosso corpo senão como uma

existência especial, e não teríamos a noção dos corpos estranhos; circunscritos às segundas só teríamos a noção dos corpos estranhos e nunca do nosso corpo como existência especial; o nosso corpo seria como outro qualquer corpo. Com isto respondo a Royer-Collard e aos outros filósofos, quando dizem que certos sentidos não nos dão a exterioridade; se por exterioridade se entende existência *fora do eu,* não têm eles razão, mas se por exterioridade entendem o mundo externo, as existências exteriores a essa existência particular, o nosso corpo conhecido interiormente, então têm razão; o gosto e o tato imóvel não nos ensinam que há semelhantes existências, limitam-se a ensinar-nos a existência de nosso corpo.

(p. 247) Será bem estabelecida a divisão das qualidades em primárias e secundárias? Respondo que as qualidades se devem dividir, porque as sensações, que as representam, se dividem em certas classes: sensações localizadas que nos levam ao conhecimento do nosso corpo, sensações não localizadas que nos levam ao conhecimento dos corpos estranhos, e sensações que não nos dão qualquer destes conhecimentos, como as do olfato, que nem são ao princípio localizadas. Se as qualidades não são conhecidas senão pelas sensações, bem se faz em distingui-las em classes como as sensações.

Primitivamente não consideramos o sabor, a temperatura, etc. como qualidades dos corpos estranhos ou do mundo externo, porque o que as sensações excitadas nos revelam é o nosso corpo, e por isso não são elas imediatamente conhecidas como qualidades desses corpos. Assim como não consideramos a cor, a resistência, etc. como qualidades do nosso corpo, dessa existência especial, e as consideramos como qualidades do mundo externo, porque são as sensações excitadas por elas, que nos revelam imediata e primitivamente esses corpos estranhos. E se atendermos simplesmnte ao conhcimento do mundo externo, serão estas últimas qualidades bem chamadas qualidades primárias, e as outras secundárias, porque não é imediatamente, que sabemos que estas lhes pertencem também. Mas então devemos colocar entre as qualidades primárias a cor, a resistência e o som, porque nos dão o conhecimento dessas existências estranhas. Royer-Collard diz que o ouvido e a vista não ensinam que há corpos, e que antes de sabermos que há corpos, não podemos saber que há nos corpos certas qualidades. Respondo que, se se entende por corpo somente o tangível, por certo que antes do exercício do tato locomovediço não há corpo; mas ninguém, nem o próprio Royer-Collard, nega que pelo menos a vista nos dá a exterioridade, logo a cor é uma qualidade desta exterioridade. E a idéia de corpo não nos vem simplesmente pela receptividade, como mostramos, requer a intervenção de outra faculdade, de sorte que o próprio tato locomovediço não nos ensina realmente que há corpos, nos ensina unicamente que há existências exteriores como faz a vista.

Entendo, portanto, que se pode estabelecer com fundamen(p. 248)to a divisão das qualidades. Não concordo todavia que o conhecimento das qualidades primárias seja direto, e o das qualidades secundárias seja indireto; tão direto ou indireto é um como o outro. Partindo do conhecimento do nosso corpo, como existência especial, as qualidades primárias seriam as indiretas e as secundárias as diretas, porque nesta relação as sensações localizadas têm a iniciativa, e o sentimento da existência de nosso corpo vem com as sensações, que correspondem às qualidades secundárias e não é senão posteriormente que sabemos que esta existência faz parte do mundo externo. O mundo externo nos é revelado pelas qualidades primárias ou pelas sensações que elas provocam e portanto essas qualidades são inseparáveis das existências externas, mas por esta única razão; e as outras que não as revelam não lhes são inseparáveis, porque as conhecemos sem elas.

Respondendo agora a Garnier que diz que identifico comigo o prazer e a dor, e nunca o calor, a frieza, etc. Digo que isto não é sempre verdadeiro. Nunca, é verdade, identifico comigo, isto é, com o *eu*, o calor, a frieza, etc., porque estas sensações são localizadas e as refiro a meu corpo, mas não é exato que não faça o mesmo com a dor e o prazer. Muitas vezes coloco fora do *eu*, em meu corpo, a dor e o prazer; não penso sempre que o prazer ou a dor é a alma gozando ou sofrendo simplesmente. Os atribuo muitas vezes a essa existência especial, meu corpo, porque estas afecções vêm com o caráter de localização ou certas sensações localizadas, por isso as refiro a meu corpo, e se viessem ordinariamente com as sensações, que nos revelam o mundo externo, também as referiria a esses corpos externos. Se visse sempre o círculo com prazer tomaria o prazer como qualidade do círculo. E não é somente pela dor localizada que vimos no conhecimento de muitas partes de nosso corpo? Se não referíssemos a dor a essas partes não conheceríamos a sua existência.

As sensações que não nos dão o conhecimento de nosso corpo nem o do mundo externo são as que referimos à alma, ao *eu;* elas só nos dão o conhecimento de nós mesmos. Então as sensações de cheiro são primitivamente consideradas como (p. 249) simples modificações do *eu*? A alma então pode ter cheiro de rosa? Sem dúvida. no cheiro de rosa há somente o *eu* cheiroso; o cheiro de rosa é uma qualidade que primitivamente atribuímos ao *eu,* porque não a podemos atribuir a uma existência exterior. No cheiro só existe o *eu* modificado de certo modo, e mais nada: é a estátua de Condillac que se tornou cheiro de rosa. E, para atribuirmos as sensações de cheiro a uma existência estranha, fazemos o que dizem os filósofos, é mister que tenhamos observado que estas sensações crescem e decrescem com o aproximamento ou o afastamento do objeto, e que só na presença de um corpo visível ou tangível as temos; é mister

que possuamos já este conhecimento e que, portanto, outros sentidos tenham entrado em ação e que o raciocínio se tenha exercitado. E este mesmo processo é requerido para sabermos que as sensações do gosto, de temperatura, etc. provêm dos corpos estranhos e não da existência especial, o nosso corpo próprio, porque ao princípio era nosso corpo ou essa existência que era quente, fria, salgada ou doce, etc.

Os cheiros são portanto qualidades que primitivamente referimos a nossa alma e que ao depois vimos a saber que pertencem aos corpos externos; os sabores, a temperatura, etc. são qualidades que referimos primeiro a essa existência que é nosso corpo próprio, mas que depois atribuímos aos corpos exteriores. Estas qualidades se poderão chamar secundárias a este respeito, porque não são logo atribuídas aos corpos externos, enquanto que as primárias lhes são logo atribuídas; e, nesse número, devem entrar a cor, o som, e a resistência, porque é por meio das sensações, que excitam, que conhecemos o mundo externo. Com que direito os filósofos recusam às qualidades, que estas últimas sensações supõem, o serem colocadas entre as qualidades primárias, e as põem na mesma linha das outras qualidades? Será porque podemos conceber um corpo sem estas qualidades? Será porque atualmente corpo significa para nós uma matéria extensa? Não vêem eles que esta idéia de corpo já é uma idéia abstrata? que por uma maior obstração poderíamos separar a matéria da extensão, e dizer que corpo é somente o que é extenso, como diz Descartes, e que en(p. 250)tão não haveria diferença entre corpo e espaço? Não vêem eles, que por meio da abstração poderíamos separar no espírito a matéria da extensão, e dizer que corpo é matéria sem extensão, e que poderíamos, como fazem os físicos, depois de terem observado, que todos os corpos se atraem reciprocamente, não conceber o corpo sem esta qualidade atrativa e até tornar esta qualidade a única característica dos corpos?

Tudo isto se poderia fazer, se quiséssemos tomar as concepções do espírito por outras tantas realidades. Se é pelas sensações que os corpos produzem em nós, que os conhecemos; se é por estas sensações que estes corpos têm uma existência para nós, não parece razoável que queiramos confundir estas sensações — e as qualidades que elas supõem — com as outras, e lhes queiramos tirar o seu caráter de primárias, desvirtuando assim a observação, o que nos leva a erros fatais. Olhando as coisas, como são: a cor, o som, a resistência, ou as qualidades, que elas supõem, são conhecidas antes do que outras qualidades, que chamam primárias exclusivamente, ou pelo menos são conhecidas ao mesmo tempo.. Se conhecemos a extensão ao mesmo tempo que a cor ou a tangibilidade, porque não havemos de colocar estas propriedades na mesma classe? e se a extensão é uma qualidade primária, com que direito excluímos desta classe a cor, a resistência?

Segundo Locke, as qualidades primárias que o espírito olha como inseparáveis de cada parte da matéria, qualquer que seja a mudança que ela venha a experimentar; então a atração também é uma qualidade primária, porque a consideramos como inseparável da matéria, e todavia a matéria nos foi conhecida como resistente e colorada antes de nos ser conhecida como atrativa. Toma-se uma concepção pela realidade: a verdade é que não há corpo que seja matéria extensa, sem gozar de certas outras qualidades. Voltemos ao que estávamos tratando.

Mas, porque motivo agora achamos um contra-senso dizer-se que a alma é cheirosa, e que a tal existência revelada pela localização interna é sápida, quente, etc.? e pelo contrário cremos que sempre atribuímos estas qualidades aos corpos externos? (p. 251) Que não atribuímos as qualidades primárias a essa existência, nosso corpo, ou ao *eu*, é isto certo, porque estas qualidades ou as sensações que as fazem conhecer trouxeram sempre o caráter de exterioridade, e portanto de existência diferente da existência do *eu*; e não trazendo o caráter de localização não deram nascimento ao conhecimento da existência especial, que a localização revela. Que não atribuímos também imediatamente as qualidades secundárias ao mundo externo, é também certo por uma razão semelhante. Hoje todavia referimos umas e outras ao mundo externo; hoje elas são para nós, tanto umas como outras qualidades dos corpos; e, portanto, parece que foram sempre assim consideradas, e que Garnier tem razão contra os outros filósofos.

Respondo que deve-se atender muito à diferença que há entre corpo exterior e existência exterior; para termos a noção de existência exterior não precisamos de outras faculdades, basta-nos a receptividade ou a locabilidade. Para a noção de corpo, é mister sim, que tenhamos tido as noções de substância e de causalidade e é depois que estas são adquiridas, ou ao mesmo tempo que são adquiridas, que conhecemos qualidades, porque não há qualidades sem substância. Corpo é a substância que obra sobre nós, que tem o poder de nos modificar, e é por meio de suas qualidades que nos modifica. Sabemos nós que os corpos tem certas qualidades que chamamos primárias e que eles são as causas das nossas sensações não localizadas, não tardamos em atribuir-lhes a causa de nossas sensações localizadas; e, como sejam as causas delas, lhes atribuímos as qualidades que pensávamos pertencer exclusivamente ao nosso corpo; e, porque eles são as causas de todas as sensações que referimos à superfície de nosso corpo, também lhes atribuímos as de cheiro.

Como a noção de corpo se foi cada vez restringindo mais — e que chamamos corpo ao tangível extenso ou à extensão tangível, ou finalmente à matéria extensa — referimos todas essas qualidades a este corpo. Por isso supõem os filósofos que é pela presença

de um corpo, assim definido, que temos o conhecimento das outras qualidades; e por isso também dizem que, se não experimentássemos as sensações em presença de um tal corpo, elas continuariam a ser referidas à alma.

(p. 252) Até certo ponto eles têm razão. A divergência que se nota entre eles e Garnier e entre nós, provém de que não atenderam nem uns nem o outro à diferença entre existência exterior e corpo. As qualidades, reveladas pelas sensações de sabor, de temperatura, etc. não são referidas aos corpos, isto é, à matéria extensa e sólida, como os chama Royer-Collard, senão em virtude da experiência e do raciocínio. Não têm razão eles, quando dizem que para a cor e a resistência há necessidade do mesmo processo, porque é precisamente a cor e a resistência que nos fazem conhecer o mundo externo, a cor e a resistência ou tangibilidade resistente são quem nos revela a extensão nos corpos. Se não fosse a cor ou a tangibilidade, não teríamos noção de extensão; e se não fosse a tangibilidade resistente, não teríamos noção da matéria ou da solidez, não haveria a noção atual de corpo.

E, portanto, neste último ponto da questão, Garnier pensa bem. Mas porque conhecemos logo, que a cor, a tangibilidade, e o som pertencem aos corpos ou à matéria extensa e sólida, não se segue que conheçamos imediatamente que a ela pertençam o sabor, a temperatura, etc. Estas últimas qualidades pertencem imediatamente àquela existência revelada pela localização. Mas como pela experiência esta existência entra no número dos corpos exteriores — e pela experiência também sabemos que estas sensações localizadas têm por causa a ação dos outros corpos sobre o nosso, e do nosso próprio corpo sobre si mesmo — atribuímos estas qualidades não já a essa existência que a localização interna nos deu, mas aos corpos externos ou mesmo a nosso corpo, que em certas ocasiões fica, como que externo ao nosso corpo próprio. Quanto à qualidade odorífera, a transportamos da nossa alma para os corpos externos, porque a experiência igualmente nos ensina que, com a presença destes corpos é que sentimos essas modificações de cheiro; o que nos confirma cada vez mais a localização externa. Portanto, pode uma qualidade ser referida imediatamente a uma existência diferente da existência do *eu*, e não ser logo atribuída ao que se chama corpo; e pode uma qualidade, que referimos ao *eu*, ser depois conhecida como lhe não pertencendo, e como pertencendo aos corpos.

(p. 253) E tanto é a experiência que faz isto, que não atribuímos aos corpos, estranhos ao nosso, as sensações de fome, de sede, etc.; continuamos a referi-las a nosso corpo, como sede delas. Mas aqui cumpre notar que não damos às causas destas sensações internas o nome de qualidades, enquanto que damos este nome às causas das sensações externas. E donde provirá isto? Será porque pelas sen-

sações internas não conhecemos nosso corpo senão como uma existência exterior e não como corpo? Mas porque reconhecemos no espírito certas qualidades, e não reconhecemos qualidades nessa existência? É porque entendemos que nessas sensações o nosso corpo não se modifica a si mesmo, assim como não se modifica nas sensações externas, atribuímos a modificação do nosso corpo a uma outra causa, e então nesta causa é que reconhecemos as qualidades ou poderes; do mesmo modo que não atribuímos à alma a sensação de cheiro, mas aos corpos. Há, portanto, qualidades primárias e secundárias; sendo as primárias aquelas que referimos logo aos corpos, e pelas quais chegamos ao conhecimento do que é corpo, e as secundárias aquelas que depois se vêm ajuntar às primeiras; e neste intuito diz bem Royer-Collard, que o conhecimento das qualidades primárias precede o conhecimento das qualidades secundárias.

Pelo que temos dito não formamos noção de corpo, nem de qualidades de corpo, senão quando se tem exercido outras faculdades que não a locabilidade e a receptividade, e nem mesmo a consciência. Se, por qualidades primárias só se devem entender as que nos são reveladas pelo tato e se todas as outras são secundárias, nesse caso tudo quanto dizem os filósofos, é exato, mas não vejo motivo algum plausível, para que se atribua esta preeminência ao tato, visto como a exterioridade nos é revelada por outros sentidos, e que além disto o tato em todos os seus modos de se exercer não nô-la revela. É porque se tem confundido a idéia atual ou mais geral de corpo com existência exterior, que Tissot e outros dizem "que a exterioridade é uma pura concepção à qual a razão só pode estabelecer um objeto, dar um valor: o que ela não faz sem (p. 254) dúvida primitivamente senão por ocasião da experiência do tato"(4).

Terá razão Descartes pensando que a noção das qualidades primárias é mais clara do que a das secundárias? Respondo que geralmente assim é, porque as secundárias são quase sempre acompanhadas de prazer ou de dor, e a afecção sempre é um obstáculo ao conhecimento e, tanto que, quando as sensações são eminentemente afetivas, limitam-se a serem simples modificações do *eu*, e custam a tornar-se objeto de conhecimento. Estas diferença provém desta causa e não de que a percepção de umas seja direta e a das outras relativa, como pensa Reid, porque tomamos diretamente conhecimento tanto de umas como de outras.

Segundo Royer-Collard temos um verdadeiro conhecimento das qualidades que ele chama primárias e das qualidades secundárias sabemos só que elas existem. Garnier respondeu bem a esta asserção. Royer-Collard diz também que o conhecimento das qualidades primárias nos é dado pelo tato e que não supõe anterior-

---

(4) *Anthropologie spéculative.*

mente no espírito senão a faculdade de conhecer, enquanto que o conhecimento das qualidades secundárias supõe o exercício do tato, o conhecimento das qualidades primárias e a ação de outras faculdades.

Esta opinião provém da falta de distinção das duas espécies de existências exteriores, que se nos revelam pelas sensações. Pelas qualidades secundárias, reveladas pelas sensações localizadas, sabemos que existe o nosso corpo; o conhecimento destas qualidades não supõe também no espírito anteriormente senão uma faculdade de conhecer, posto que diferente da que nos faz conhecer o mundo externo. Para o conhecimento das qualidades secundárias e da existência de nosso corpo não necessitamos do exercício prévio do tato, porque não necessitamos do conhecimento de outras qualidades e de outras existências. Finalmente, se as qualidades secundárias não podem ser conhecidas sem a ação de outras faculdades, também o único exercício do tato não nos faz conhecer as qualidades primárias sem o concurso destas mesmas faculdades. Portanto, (p. 255) o conhecimento das qualidades secundáriasé independente do conhecimento das qualidades primárias, e pode ser tido sem o exercício prévio do tato.

Penso pois que tenho elucidado muitas questões, tirado muitas dúvidas e levado a um acordo as diversas opiniões dos filósofos, cuja divergência é principalmente devida a que não atenderam bem ao modo, porque as diversas existências são reveladas e conhecidas. Resta-nos ainda responder a algumas asserções dos filósofos. Dizem eles que as qualidades, chamadas por eles primárias, existem nos corpos, quer as percebamos ou não. Por exemplo, que a extensão existe, embora não a percebamos e que ela existiria, embora não existíssemos. Além do que respondeu Garnier, acrescentarei: não conhecemos a extensão senão porque percebemos a cor e a tangibilidade; se não percebêssemos estas qualidades, não perceberíamos a extensão. A extensão poderia existir, mas não existiria para nós, assim como a cor e a tangibilidade poderiam também existir; mas o que ao certo sabemos é, que para nós, a extensão não existe sem a existência da cor ou da tangibilidade. O mesmo se pode dizer da figura, da solidez, etc. E de mais a cor deixa de existir, por que há cegos? E o som, por que há surdos?

Dizem também os filósofos que é por meio dessas qualidades primárias, que vindo a obrar sobre nós os corpos, produzem as diversas sensações que experimentamos em sua presença. Não sei porque há de ser a extensão, a forma, o movimento ou a solidez que há de produzir a cor, o sabor, o cheiro, etc. e porque não hão de ser outras coisas, visto como não descubro nestas qualidades semelhança alguma com as sensações que tenho. Será por que a física demonstra que o som é produzido em nós pelas vibrações dos corpos? que as cores são produzidas pela decomposição da luz

sobre os corpos e da reflexão de raios luminosos? e que isto tudo depende do arranjo das moléculas dos corpos, e que por conseguinte o som não é uma qualidade do corpo, nem a cor.

Ninguém tem dito que a sensação exista nos corpos, ninguém ignora que a sensação pertence somente ao espírito, é um fenômeno do espírito; todos sabem que as sensações são fenômenos da alma produzidos por causas, que existem fora da (p. 256) alma; a sensação de cor é diferente da causa desta sensação, a sensação de som também o é, etc. Como experimentamos essas sensações, e não somos causa delas, dizemos que estas sensações dependem de causas que existem nos corpos, de qualidades dos corpos; dizemos que os corpos têm qualidades que nos produzem as sensações de cor, de som, / etc. Os físicos têm descoberto que, quando temos a sensação de som, os corpos estão em vibração, produzem-se certo número de vibrações durante um tempo determinado, donde concluem que o poder, que têm os corpos de ocasionar em nós o som, depende deste estado de vibração, e que este estado de vibração é a qualidade que existe no corpo, suposta pelas sensações de som; estado este de vibração que depende, sem dúvida, da forma, do movimento, do arranjo molecular, etc. Mas também sofremos sensações de som sem que haja corpo em vibração, pelo menos, a observação externa não nô-lo mostra; sofremos estas sensações em certos estados particulares do nervo acústico, ou até sem lesão aparente deste nervo. Logo, a sensação de som não depende unicamente das vibrações dos corpos. Mas dirão, quando reconhece por causa um corpo exterior, este corpo está em vibração e a vibração depende das qualidades chamadas primárias pelos filósofos, e não de outra qualidade que exista no corpo independente destas, e é por meio dessas qualidades, que o corpo tem o poder de nos dar a sensação de som.

Por outras palavras, o som não é uma qualidade dos corpos, mas uma sensação produzida pelas qualidades primárias, a forma, a solidez, o movimento, etc. Respondo: a sensação de som não é uma qualidade dos corpos, mas a sensação de som depende de uma qualidade dos corpos; esta qualidade nos corpos existe com a forma, o movimento, etc., mas não é qualquer destas qualidades, é uma qualidade especial, assim como é uma qualidade especial dos corpos a de refletirem certos raios da luz e não refletirem outros. Se dizemos que estas qualidades dependem das qualidades chamadas primárias, não temos uma linguagem exata, deveríamos dizer que estas qualidades concorrem com as qualidades primárias, isto é, existem ao mesmo tempo que existem essas outras qualidades, porque um corpo pode não entrar (p. 256) em vibração e podemos perceber sua forma, movimento, etc. sem termos a sensação de som, e portanto sem descobrirmos nele a qualidade de produzir o som; esta qualidade ele só apresenta em certas circunstâncias, e portanto não

é a mesma que a forma, movimento, etc. Quando à cor, isto não padece dúvida, não depende da forma, movimento, etc., pelo menos unicamente, depende da luz, porque sem luz não há cor, e portanto a sensação de cor não é simplesmente o resultado da ação das qualidades chamadas primárias, ou então deveria a luz ser considerada como uma destas qualidades.

Repito, é porque não chamamos corpo senão ao que é tangível, e que o tangível apresenta extensão, forma, solidez, que julgamos que são estas as únicas qualidades essenciais dos objetos exteriores; e, como sabemos que são os corpos as causas de nossas sensações, pensamos que obram sobre nós por meio destas únicas qualidades e que as outras dependem destas e sem estas não poderiam existir. Mas o nosso corpo, temos por muitas vezes dito, nos é revelado por sensações que têm um caráter particular, o de localização; as sensações localizadas indicam a existência de uma qualidade especial; estas sensações se mostram a nós muito diferentes das sensações de cor, de som, de cheiro, etc., são sensações de uma espécie bem diversa, e portanto a qualidade, que elas supõem, não pode ser da mesma natureza, que as qualidades que supõem as outras sensações. Por conseguinte, esta qualidade tem alguma coisa com a extensão, a forma, o movimento, etc., mostrando-se quando não há nada disto?

Como encontramos certa forma, movimento, solidez, etc., nos corpos quando eles nos provocam sensações, atribuímos estas sensações a esta forma, movimento, etc., dizemos que essas qualidades, que eles oferecem então, dependem desta forma, etc., em lugar de dizermos que estas qualidades existem conjuntamente com certa forma, etc., e que não têm dependência senão de tempo, e não dependência de causa a efeito. Porque não é possível explicar como certa forma, etc., pode ser a causa da sensação de som, de cor, etc., por isso dizem os filósofos que não conhecemos as qualidades secun(p. 257)dárias, só sabemos que elas existem, enquanto que conhecemos as chamadas primárias.

Se atendermos porém ao que temos dito, vemos que as qualidades que os filósofos chamam primárias são um resultado lógico do conhecimento das outras qualidades; que essas qualidades primárias são conhecidas logo que temos conhecimento das existências exteriores; que essas qualidades são estabelecidas em virtude de um raciocínio, são puras concepções do espírito, resultados ou produtos da ação de muitas faculdades e que por essa mesma razão parecem ser as únicas conhecidas. Enquanto que, pelo contrário, mostramos que, se não conhecêssemos as qualidades chamadas secundárias, nunca chegaríamos ao conhecimento das primárias. Uma vez adquirido o conhecimento das qualidades primárias, não atendemos mais a sua geração, tomamos essas qualidades, como se houvessem sido imediatamente conhecidas, e cremos que as outras

dependem delas, como se naturalmente concebêssemos o geral antes do individual e não soubéssemos que chegamos ao geral passando primeiro pelo individual.

Dizem também os filósofos: — em todas as línguas a mesma palavra significa as sensações excitadas pelas qualidades secundárias e as qualidades que as excitam. E dizem que isto não acontece com a forma, a extensão, etc., donde concluem que as qualidades primárias são distintas do *eu* que as percebe, enquanto que as secundárias se confundem com ele. Garnier respondeu bem, quando fez ver que a extensão, a forma, etc., não nos sendo conhecidas senão pela tangibilidade e a cor; se estas duas qualidades não fossem percebidas como exteriores ao *eu*, a extensão, a forma, etc. nos pareceriam não existir senão no *eu*.

São as sensações, que nos levam a supor as qualidades; se as sensações não se tornassem objetos de conhecimento, e não nos dessem ocasião para conhecermos as existências exteriores, de certo não teríamos a noção das qualidades dos corpos. Adquirimos esta noção porque, quando experimentamos estas sensações, temos também percepção das existências exteriores, e não nos podendo atribuir a causa das sensações, a referimos a essas existências, e portanto lhes reconhece(p. 259)mos qualidades. Adquirida assim a noção de qualidades, as sensações são logo reputadas modos de ser do *eu*, provocados pelas qualidades do *não-eu*, e como no número destas qualidades estão compreendidas as que chamam secundárias, segue-se que elas longe de se confundirem com o *eu*, ficam pelo contrário bem distintas, e tão distintas como as chamadas primárias. As únicas qualidades, que o *eu* não distingue imediatamente de si mesmo, são as que supõe as sensações de cheiro, porque não dão ocasião a conhecimento de existência exterior. Portanto se o *eu* não se confunde com a extensão, a forma, etc., também não se confunde com as qualidades secundárias.

Mas porque estas qualidades secundárias têm o mesmo nome que as sensações, e não acontece outro tanto com as chamadas primárias? Se as qualidades não são supostas senão porque experimentamos sensações, claro está que às causas de nossas sensações devemos dar nomes, que sejam os mesmos ou quase os mesmos que os delas, porque é pelas sensações que chegamos ao conhecimento das suas causas ou das qualidades dos corpos. E para mostrar ainda que, longe de confundirmos as qualidades secundárias com o *eu*, as colocamos fora do *eu*, no mundo externo, basta que atendamos que os nomes de certas qualidades e sensações são tirados dos fenômenos que apresentam os sentidos, que nos dão imediatamente o mundo externo, a vista e o tato. Assim acontece com as sensações de cheiro, de sabor e até de som e dizemos cheiro de rosa, sabor quente, som agudo, etc. Damo-lhes estes nomes, porque em geral as sensações que não nos revelam o mundo externo são pouco distin-

tas entre si; e só as distinguimos bem, quando já possuímos este conhecimento e como é nessa ocasião que as referimos aos corpos externos, lhes damos os nomes ou do objeto que se apresenta à vista, ou da qualidade que se manifesta pelo tato. As sensações do olfato tomam antes o nome dos objetos visuais, porque não se mostram de ordinário com sensações táteis, e as do gosto recebem o nome dos objetos tangíveis, porque são de ordinário acompanhadas de sensações do tato.

Se não damos às qualidades primárias dos autores o mes(p. 260) mo nome que às sensações, é porque estas qualidades não são conhecidas fenomenalmente; porque as sensações nos fazem conhecer primeiro as outras qualidades antes de conhecermos as primárias, e, porque, no conhecimento das qualidades chamadas primárias, já estamos um pouco afastados da sua origem primitiva, elas são já o resultado de operações mais complicadas do espírito, e concebemos essas qualidades sem atendermos ao fenômeno da sensação. E de mais a noção de extensão nos é dada pela vista e pelo tato, temo-la ao mesmo tempo que temos a cor e a tangibilidade, porque a sensação da cor e da tangibilidade vem com a extensão, é uma cor extensa, uma tangibilidade extensa, ou uma extensão colorada e uma extensão tangível; depois é que separamos a extensão da cor ou da tangibilidade e julgamos a extensão uma qualidade destas sensações; e, como reputamos a cor e a tangibilidade qualidades dos corpos, também a eles referimos a extensão que sempre as acompanha e sem a qual não pode existir cor ou tangibilidade.

Pela concepção da razão é que a extensão se separa destas sensações, e pode-nos estar presente ao espírito sem a cor ou a tangibilidade; mas, fenomenalmente, não pode assim acontecer. E só por esse estado de concepção é que ela tem um nome independente da cor e da tangibilidade, porque deixa então de nos ser só revelada por ocasião da sensação e, por isso, recebe como as outras qualidades primárias, nomes diferentes das sensações. Eis aqui, penso, a razão porque em todas as línguas a mesma palavra significa a sensação, e a qualidade secundária; e não significa a sensação e a qualidade primária, porque a qualidade primária não tem uma sensação que lhe corresponda, é um produto da ação da inteligência sobre as qualidades secundárias, é o resultado de um raciocínio, é uma qualidade lógica.

Quais são as qualidades dos corpos? São, segundo Locke, 1º) as qualidades que ele chama primárias, a extensão, a forma, o movimento, o número, a divisibilidade, a solidez; 2º) as qualidades secundárias, a saber: o calor, a frieza, a resistência, a cor, o som, o cheiro e o sabor. São, segundo Reid, a extensão, a divisibilidade, a figura, (p. 261) o movimento, a dureza, a moleza e a flacidez para as primárias e as outras para as secundárias. Para Royer-Collard só há duas qualidades primárias: a extensão e a solidez; as outras

ou não são qualidades primárias ou são diversas modificações destas duas. Vejamos o que diz Royer-Collard acerca das qualidades primárias dos autores.

"O número, diz ele, longe de ser uma qualidade da matéria, não é senão uma noção abstrata, obra do espírito e não dos sentidos. A divisibilidade a mobilidade não deveriam ser colocadas nem uma nem outra entre as qualidades, que nos são imediatamente manifestadas pelo testemunho dos sentidos. A divisibilidade nos é conhecida pela divisão, e um corpo dividido nos é conhecido como tal pela memória, porque se não nos lembrássemos que foi um, não saberíamos que eram dois, não poderíamos comparar seu estado presente com seu estado passado é por esta comparação unicamente que conhecemos o fato da divisão. Quando à noção de mobilidade, ela é evidentemente posterior à de movimento; a de movimento supõe, não menos evidentemente, o exercício da memória e a idéia de tempo. Assim, ela não é devida unicamente aos sentidos. A figura é uma modificação da extensão. A solidez, a impenetrabilidade, a resistência são uma só e mesma coisa; a dureza, a moleza, a fluidez são modificações da solidez e seus diversos graus; a aspereza e o polido não exprimem senão sensações ligadas a certas percepções da solidez; as qualidades primárias podem pois ser generalizadas, se me posso assim exprimir, em extensão e solidez.

"Hutcheson fez esta observação tão fina quanto justa, que a extensão, a figura, o movimento e o repouso são antes noções que acompanham as percepções do tato, do que percepções propriamente tais deste sentido. Depois dele Reid notou que a solidez, a figura, o movimento, supõe a extensão; e que de outro lado não teríamos a idéia de extensão, se não tivéssemos sentido alguma coisa sólida, figurada e movediça. Donde se segue que a noção da extensão não é anterior e que não é também posterior à das qualidades (p. 262) primárias; ela lhes é pois contemporânea; ela se acha contida implicitamente em cada uma delas, mas é distinta delas"(5).

Eis aí o que pensa Royer-Collard sobre as qualidades chamadas primárias. Não olha como qualidades primárias senão aquelas que são dadas unicamente pelos sentidos sem a intervenção de outras faculdades, e por isso não admite nesse número a divisibilidade, o número, o movimento. E tem razão porque, se por qualidades primárias se devem entender aquelas, sem as quais não se pode conceber a matéria, estas não são primárias, porque concebemos a matéria sem as referidas qualidades. Também deverá olhar do mesmo modo para a solidez, se a solidez é a qualidade que distingue os corpos sólidos dos líquidos e dos gasosos, porque é evidente que esta qualidade não é essencial à matéria. Considerando porém

(5) Op. cit.

a solidez, como sinônimo de resistência, como aquela propriedade ou qualidade que descobrimos nos corpos pelo tato locomovediço, sem dúvida a solidez é uma qualidade primária, porque não conhecemos pelo tato a existência exterior sem ser por meio da sensação de resistência, e ao mesmo tempo que a conhecemos resistente, a conhecemos extensa. Mas pelo que dissemos anteriormente, basta para ser conhecida a matéria, que ela seja tangível e extensa, que tenha estas duas qualidades, as quais são portanto suas únicas qualidades primárias. A resistência é uma qualidade diversa, e tanto que podemos conceber a matéria sem que nos resista, mas não a podemos conceber sem a tangibilidade.

E parece-me que há alguma diferença entre qualidades da matéria e qualidades dos corpos. Podemos conceber a matéria sem certas qualidades e não podemos conceber os corpos sem estas qualidades, provindo tudo do modo por que formamos a noção de uma e dos outros e das idéias que temos ligado a ambos. Por isso é possível conceber a matéria como uma extensão tangível, mas não se pode conceber o corpo senão como uma extensão sólida, isto é, extensão resistente. E não podemos conceber o corpo senão como extensão resisten(p. 263)te, porque damos o nome de corpo somente à existência exterior, que nós é revelada pelo tato, e neste caso o concebemos sem a cor, sem o som, sem o cheiro e sem o sabor. A matéria não pode ser concebida senão com a qualidade de produzir em nós a sensação de contato e não tão-somente como extensa, porque então se confundiria com o espaço; a qualidade de afetar nosso corpo lhe é essencial, e portanto não pode ser concebida sem ser tangível, e ao mesmo tempo sem extensão, porque não há tangível que não seja também extenso.

As qualidades primárias da matéria seriam pois a extensão e a tangibilidade, e portanto a solidez ou a resistência será, se se quiser, uma qualidade primária do corpo, mas não é qualidade pimária necessária à matéria. Do que temos exposto até aqui, parece-nos que se deve na distinção das qualidades atender muito à distinção que há entre existência exterior, corpo e matéria; certas qualidades são primárias em relação às existências exteriores, e o não são em relação ao corpo e à matéria, outras são primárias em relação ao corpo e não em relação à matéria; e serão julgadas primárias ou secundárias conforme as noções que tivermos destas coisas.

A cor não é uma qualidade primária, atenta à noção que temos de corpo e de matéria, mas é uma qualidade primária da existência exterior, porque pelo sentido da vista conhecemos primitivamente a existência exterior, e talvez por isso diz Reid, que a cor é uma qualidade dos corpos, e não uma sensação do espírito. E acrescenta: "A cor difere das outras qualidades secundárias, em que a respeito destas o nome da qualidade é algumas vezes dado à

sensação que a designa, enquanto que não acontece nunca que se transporte o nome de cor, da qualidade que ele propriamente designa, à sensação excitada por esta qualidade."(6) Este ilustre filósofo deverá ter dito o mesmo a respeito do som, que está nas mesmas condições que a cor.

A solidez não é uma qualidade primária da matéria, e do corpo. Matéria, dissemos nós, é a substância que cons(p. 264)titui os corpos; corpo é u'a matéria determinada, limitada, com certa forma, com certo grau de coesão, etc. De sorte que as qualidades que os filósofos atribuem à matéria são propriamente qualidades dos corpos, porque não podemos conceber um corpo sem estas qualidades, mas podemos conceber a matéria sem quase todas elas; tudo quanto se diz do corpo não se pode dizer da matéria. De sorte que serão elas qualidades primárias dos corpos, mas todas elas não são qualidades primárias da matéria. O que, porém, se pode dizer do corpo, não se pode dizer da existência exterior, nem o que se pode dizer da existência exterior se pode dizer do corpo. E a razão é que a idéia de corpo provém das qualidades reveladas somente pelo tato e não das qualidades reveladas pela vista ou pelo ouvido. Podemos conceber um corpo sem a cor e sem o som, e a existência exterior revelada pela vista não é resistente, nem sonora, e a revelada pelo ouvido não é visível, nem resistente.

Mas quando consideramos a existência exterior revelada pelo tato, da qual se originou a noção de corpo, como a causa de todas as sensações externas, então referimos todas as qualidades — que descobrimos nas diversas existências exteriores reveladas pelos sentidos — às existências reveladas pelo tato, aos corpos. Neste caso, tudo quanto se afirmar das existências exteriores se pode afirmar dos corpos; mas, tudo quanto se afirmar dos corpos não se pode dizer de todas essas existências. Reputam-se então qualidades primárias dos corpos aquelas que são reveladas constantemente pelo tato, quando toma conhecimento dos corpos; e qualidades secundárias aquelas que os outros sentidos, ou o mesmo tato revelam, e sem as quais em nada sofre a idéia que temos de corpo. E por isso os filósofos incluíram nas qualidades primárias não só aquelas que são imediatamente fornecidas pelo tato, como aquelas que necessitam da intervenção de outras faculdades para serem conhecidas. E assim não só a resistência, a extensão, a forma, como também o número, a divisibilidade, o movimento, etc. foram considerados qualidades primárias, porque estas qualidades são imediata ou quase imediatamente dadas constantemente pelo tato. (p. 265) Separaram então com o nome de qualidades secundárias, a cor, o som, o cheiro, o sabor, a frieza, o calor, etc., ou porque não são qualidades que constantemente existem nos corpos, ou porque algumas delas

(6) *Recherches sur l'entendement humain.*

produzindo sensações afetivas, atendemos mais às nossas próprias modificações, do que aos corpos externos.

Além das qualidades mencionadas, outras são conhecidas pelo tato ativo, a elasticidade, a flexibilidade, etc., que deveriam por esta razão colocar entre as primárias, mas que talvez o não fizessem por não serem constantes. Por terem confundido a matéria com o corpo, e as suas qualidades, os filósofos têm encontrado grande embaraço na distinção das qualidades primárias e das secundárias. As qualidades conhecidas pelos sentidos do gosto e do olfato, os sabores e os cheiros, bem que não sejam as mais extremadas, podem todavia servir de muito para a distinção dos corpos e os químicos sabem-no perfeitamente. As qualidades dadas pelo ouvido são os diferentes sons, os quais se distinguem entre si pela intensidade, intonação, metal e articulação. Por estes elementos que entram na sua composição e que variam conforme o som, a qualidade sonora serve de meio para conhecermos os diferentes corpos. O som não se limita a dar-nos estes conhecimentos; pelo som conhecemos até certo ponto a distância e a posição dos corpos, podemos por ele conhecer até o seu número. As qualidades fornecidas pela vista são a cor, a extensão, a forma, a distância, a posição, o movimento, o número. As qualidades subministradas pelo tato são todas estas menos a cor, e mais o tangibilidade, os diferentes graus de solidez, de resistência, de peso, de temperatura, etc.

De todas estas qualidades umas são dadas imediatamente pelos sentidos como os sabores, os cheiros, os sons com seus elementos constituintes, a cor com a extensão e forma, as diferentes qualidades do tato imóvel, a tangibilidade extensa, forma, temperatura, etc., certas qualidades do tato locomovediço, a resistência, os diferentes graus da solidez, etc. Outras qualidades não são dadas imediatamente, necessitam da intervenção de outras faculdades, como, por exemplo, o número que precisa da memória, do juízo, e da abstração; o (p. 266) movimento, a posição, a distância, e certas formas que exigem a interferência da memória e do juízo. Eis aqui uma enumeração das principais qualidades que descobrimos nos corpos. À medida que nossos conhecimentos se vão desenvolvendo, e que nossos meios de observação se vão aperfeiçoando descobrimos outras, ou antes outros modos de se manifestarem as mesmas qualidades.

Temos mostrado o que seja matéria, o que seja corpo, e as suas qualidades. Temos completado o estudo da receptividade ou da faculdade que nos dá o conhecimento das existências exteriores *materiais*, isto é, das existências exteriores que obram sobre nosso corpo e imediatamente sobre a nossa alma. Nosso corpo é uma destas existências materiais e a única que obra imediatamente sobre nossa alma; os outros corpos não nos são conhecidos e suas qualidades não nos são patenteadas senão por intermédio de nosso cor-

po. Não são nossos órgãos que conhecem, mas a alma; mas para que a alma conheça as qualidades dos corpos requer-se a ação destes sobre nossos órgãos, de sorte que o seu estado tem muita influência sobre a percepção. As qualidades dos corpos são sempre percebidas em relação a esses órgãos: a temperatura, a resistência, a cor, o sim, o cheiro, o sabor são sempre relativos ao estado de nosso corpo. E não são somente estes conhecimentos que julgamos em relação a nosso corpo, todo e qualquer conhecimento dos corpos é tomado na mesma relação, e é ao nosso corpo que fica sendo o mais bem conhecido para nós, que referimos o que sabemos dos outros corpos; a grandeza, a situação, o movimento, etc. são referidos a nosso corpo, que torna-se o termo de comparação. Se queremos porém julgar das qualidades absolutas dos objetos exteriores, é necessário que observemos o modo por que obram uns sobre os outros, e que o termo de comparação não seja nossa corpo, mas sim outro corpo. E tanto mais o devemos fazer que mostraremos, tratando do hábito, que em muitas ocasiões nossos órgãos, por muito tempo ou muito freqüentemente sujeitos à mesma excitação, ficam inabilitados para continuá-las a sentir.

Vemos, portanto, que nosso corpo influindo tanto na percepção exterior, e sendo por ele que percebemos as qualidades dos outros corpos, o mesmo objeto não deve ser conhecido do (p. 267) mesmo modo pelos diversos indivíduos, e nem pelo mesmo indivíduo em todas as circunstâncias. Comparamos tudo com nosso corpo. Quando era ainda menino, parecia-me que umas cômodas, que existiam em casa, eram muito altas, mas voltando depois de longa ausência, e vendo as mesmas cômodas fiquei admirado de vê-las tão baixinhas e mais baixas do que costumam ser. Visto como referimos todos os objetos de percepção externa a nosso corpo, e por intermédio dele tomamos conhecimento do mundo dos corpos — e este conhecimento é aquele que de ordinário nos fornece os materiais para nossa inteligência — não é de admirar que nos identifiquemos com nosso corpo, e a nossa existência corpórea pareça ser a mesma que nossa existência espiritual; que tenhamos tanta dificuldade em discriminar o que pertence ao *eu* físico do que pertence ao *eu* espiritual, e que tanto o nosso corpo, como o nosso espírito seja qualificado pelo mesmo nome, sejam dois *eus*, ou antes que os confundamos quase sempre e os tomemos por um só *eu*. De sorte que dizemos: *eu cresço, eu digiro*, assim como dizemos, *eu penso*. e não é muitas vezes sem grande reflexão que fazemos a distinção entre o que é do corpo e o que é do espírito; e por isso supomos sentir no órgão, e até alguns filósofos se atrevem a dizer que o tato julga.

De toda esta discussão penso que se colheram alguns resultados importantes. Além de outras coisas, ela nos mostrou que deve ser mantida a separação das qualidades, mas que nesta separação

convém atender muito aos objetos, a que se referem, sob pena de cair-se no embaraço, em que se acharam os filósofos, os quais por falta desta distinção apresentam entre si tanta divergência, que não é possível saber-se o que sejam as qualidades primárias e as secundárias; por ela também soubemos melhor o modo por que entramos no conhecimento dos corpos, e completamos o estudo da percepção externa, que poderia oferecer ainda alguns pontos duvidosos. Desde os primeiros tempos da filosofia a distinção das qualidades dos corpos tem sido uma questão importante, e sem dúvida o é, porque a sua resolução mostra claramente o co(p. 268)mo são consideradas outras questões de grande monta na ciência do espírito humano, e serve para verificar se com efeitos os princípios, que serviram de base para o estudo, são fundados na observação. Foram estas razões que nos levaram a dar a este ponto algum desenvolvimento; mas receiamos ter ficado muito abaixo da importância do objeto.

CAPÍTULO V — Do hábito

Temos por várias vezes falado das sensações e dos movimentos habituais, e a todo momento tratamos da influência do hábito, de modo que nos parece conveniente dizer desde já alguma coisa a este respeito. O hábito é o efeito produzido pela freqüente repetição dos mesmos fenômenos. Esta repetição freqüente ocasiona uma modificação, um modo de ser ou uma disposição diferente da que existia, e a esta disposição adquirida se dá o nome de *hábito*, apesar de que este nome também seja muitas vezes empregado para designar a causa da mudança produzida. Nos corpos privados de vida não há coisa que tenha analogia com o hábito, e por mais que recebam a mesma modificação, não ficam com a menor disposição para recebê-la novamente. Nos corpos vivos acontece o contrário, adquirem disposição para os mesmos fenômenos e observamos muitas vezes que as partes do nosso corpo, que são muito exercitadas, adquirem até mudanças na sua forma, volume, textura e no preenchimento de suas funções.

Sem que possamos atribuir o hábito a qualquer modificação orgânica, é certo que os mesmos órgãos, por muitas vezes sujeitos à mesma ação, mostram os efeitos desta freqüente repetição nas funções que preenchem. E não é somente o físico do homem que apresenta essa disposição adquirida nos fenômenos espirituais, ela também se patenteia. (p. 269) Muitas operações que ao princípio nos eram difíceis de exercer, ficam fáceis e prontas que parecem não precisar mais de nossa intervenção ativa. Mas se certos fenômenos espirituais se manifestam com mais aperfeiçoamento à medida que são

mais freqüentemente repetidos, outros há, pelo contrário, que se vão obscurecendo na mesma razão.

Devemos pois indagar qual seja a influência desta repetição freqüente. E pondo de parte tudo o mais, ocupemo-nos somente do que respeita ao nosso espírito. Para mais amplo conhecimento desta matéria se deverá recorrer ao profundo Maine de Biran[1], que se pode dizer, a esgotou na sua obra sobre a influência do hábito, bem que eu tome algumas vezes a liberdade de adotar uma opinião contrária, à que este sábio emite.

§ 1º — *Influência sobre as sensações*

Examinemos em primeiro lugar a influência da freqüente repetição das mesmas sensações. Se nos expomos a um calor muito forte, custamos ao princípio a suportá-lo, mas pouco a pouco e pela continuação vamos sentindo cada vez menos este calor, e por fim não o sentimos mais. Os cozinheiros e os ferreiros pegam, em brasas, ferros quentes, que outra qualquer pessoa não pode tocar. O contato dos vestidos sobre a pele não é mais sentido, isto é, dos vestidos de que temos usado por algum tempo, porque usando de outros logo ao princípio os sentimos, mas depois não lhe damos mais atenção. Os cheiros os mais ativos, os sabores os mais fortes, os sons os mais agudos, a luz a mais intensa, acabam por não serem mais sentidos, quando estamos habituados. Até a dor a mais pungente, quando não chega a alterar o organismo, fica tolerável e pode desaparecer. O mesmo acontece com o prazer: se as sensações agradáveis são muito vivas e se deseja a sua reprodução, para que a mesma causa as torne a produzir, é necessário que obre com grandes intervalos, sem o que não as reproduziria no mesmo grau e até pode ser que não as provocasse mais.

(p. 270) Este é o efeito da continuidade das mesmas sensações, e este mesmo resultado se observa, quando são freqüentemente repetidas; e quanto mais freqüente é esta repetição, tanto mais se aproximam seus efeitos dos da continuidade. As sensações consideradas em seu elemento modificativo, se enfraquecem gradualmente, quando são continuadas ou freqüentemente repetidas. Este é o primeiro efeito do hábito sobre estas sensações. Como, porém, as sensações, diferem entre si, o efeito produzido apresenta também diferenças. As sensações afetivas não só se enfraquecem, como mudam de natureza. Muitas sensações agradáveis passam a ser desagradáveis, ou reciprocamente, e, finalmente, ficam indiferentes. Não acontece o mesmo com as sensações representativas, elas conservam sempre o seu caráter primitivo.

---

(1) *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.*

O enfraquecimento das sensações segue na razão da parte que toma o organismo na sua produção. Assim, as sensações interiores são as que enfraquecem com maior rapidez, perdem-se e confundem-se com as impressões imediatas, que se não patenteiam à inteligência. Vem depois as sensações do tato passivo, os cheiros, os sabores, finalmente os sons, as sensações visuais e as do tato ativo. É portanto sobre a parte orgânica da sensação, que a freqüente repetição obra com mais energia, embotando-a cada vez mais até tornar o órgão incapaz de ser modificado por essa excitação. E quanto mais passivo é o órgão na recepção da impressão, tanto mais rápido é o efeito produzido. Como sabemos que a parte espiritual na sensação é sempre em razão inversa da parte orgânica — e como a experiência nos mostra que a influência deprimente do hábito se exerce em razão da parte orgânica — cumpre examinar se esta ação é a mesma ou se é diferente a respeito da parte espiritual.

A experiência nos ensina que as sensações afetivas, tornando-se indiferentes, são mais bem distinguidas umas das outras. Os cheiros, os sabores e outras sensações acompanhadas de afecção, as quais no princípio tanto nos comoviam, as dores que nos tiravam todo o discernimento, os prazeres que nos embebedavam, à medida que se enfraquecem, à medida que perdem o seu caráter afetivo, permitem que (p. 271) o espírito se ponha em ação, e reaja sobre elas. Quando a excitação do agente é muito enérgica, quando a sensação é muito viva, o *eu* fica como absorvido ou identificado com ela sem nada poder distinguir. Por efeito do hábito as sensações enfraquecendo-se, a parte orgânica tornando-se menos preponderante, ou antes a parte espiritual sobrepujando nessa mesma proporção, a distinção das sensações é maior cada vez. De modo que ao embotamento do elemento orgânico corresponde, para assim dizer, um aumento no elemento espiritual; e se esse embotamento não é levado a tal ponto que torne impossível toda sensação, fazendo impossíveis as impressões, o espírito fica mais apto para distinguir as diversas sensações, ou antes, adquire maior aptidão para ter os conhecimentos a que elas dão ocasião.

Eis por que as pessoas habituadas a certas sensações não as experimentam tão vivas, mas as distinguem melhor. Eis porque os cozinheiros e os provadores de vinhos sem sentir os sabores com o mesmo grau de afecção, que as pessoas menos habituadas, os discriminam melhor e os avaliam com exatidão. Se as sensações afetivas, e aquelas em que é mais desenvolvido o elemento orgânico, por sua freqüência se obscurecem cada vez mais e acabam por apagar-se, não acontece outro tanto com aquelas, em que esse elemento é muito restringido, e que são quase constituídas pelo elemento espiritual exclusivamente. Estas não só conservam toda a sua clareza, como até adquirem-na em maior grau, quando repetidas. É

o que observamos nas sensações representativas. E isto confirma o que dissemos acerca dos elementos modificativo e intelectual, e mostra a influência do estado afetivo e do de indiferença. O hábito, portanto, tende a desenvolver a parte espiritual das sensações, ou diminuindo a parte do organismo faz sobressair a parte do espírito; o hábito facilita pois a distinção das sensações. Donde se vê também que o hábito tende a fazer desaparecer as diferenças entre as sensações, abatendo a parte que tem nelas o organismo, e deste modo tornando cada vez mais preponderante no homem o seu elemento espiritual, e mostrando que esse é o verdadeiro elemento que o constitui na escala dos seres criados.

(p. 272) § 2º — *Influência sobre os movimentos*

Passemos agora aos movimentos. Os fatos mostram que todos os movimentos voluntários freqüentemente repetidos, tornam-se cada vez mais fáceis e prontos. Os fatos também mostram que estes movimentos, adquirindo facilidade e prontidão, são ao mesmo tempo menos sentidos. Assim devera acontecer, porque a sensação da contração muscular deve sofrer o mesmo enfraquecimento que as outras sensações. Os órgãos resistem no princípio à ação voluntária, a sensação muscular é sentida mais viva então; daqui provém o conhecimento mais distinto, que adquirimos das diferentes partes do nosso corpo; e se não houvessem essas sensações, não seria possível que tivéssemos um conhecimento muito perfeito de nossa atividade, como causa, e de nossa passividade no efeito que percebemos. A nossa atividade se manifesta ao mesmo tempo que a nossa passividade, e quanto maior é o esforço que fazemos, ou maior é a resistência que sentimos, maior também é o sentimento de nossa atividade. E quando o esforço diminui, e a resistência se apouca, menor é o sentimento de nossa atividade; e se o movimento se faz muito fácil e prontamente, e a resistência tem diminuído a tal ponto, que a sensação se tem enfraquecido até desaparecer, o sentimento de nossa atividade se vai perdendo na mesma proporção.

Os movimentos voluntários tendem a confundir-se com os involuntários: rápidos e prontos, mas pouco sentidos, adquirem grande precisão. Os órgãos que mais sujeitos estão à mobilidade voluntária, os quais custavam tanto a obedecer-lhe, pela influência do hábito executam seus movimentos com suma destreza e precisão, ao mesmo tempo que é pouco notada a nossa atividade, porque o esforço tem desaparecido, e o sentimento minguado, de sorte que olhamos, escutamos, apalpamos e parece-nos que simplesmente vemos, ouvimos e tocamos. As sensações as mais ativas, isto é, que dependem de nossa atividade própria, se confundem com as passivas. Verdade (p. 273) é que o menor grau de atenção nos faz perceber a sua diferença, e se no movimento de um órgão não descubro a parte ativa do

eu, é porque o hábito confundiu as sensações. Mas se posso vencer este hábito, se um motivo qualquer independente da ação atual me faz aplicar a atenção, percebo o esforço e até descubro ainda mais as diferenças nas diversas sensações, porque são precisamente aquelas, em que o espírito tomou mais parte, que, tornadas habituais, podem ser mais bem percebidas atualmente, ou aquelas sobre as quais posso vencer melhor a força do hábito.

Os movimentos voluntários adquirem a tal ponto as qualidades indicadas que não se manifestam mais à consciência senão pelos produtos a que concorrem, ou pelas sensações a que estão associados. O hábito não influi somente sobre uma sensação ou sobre um movimento solitário; a sua ação se estende a uma série inteira de sensações ou de movimentos. As sensações e os movimentos andam sempre associados com outras sensações ou movimentos, e o hábito submete esses grupos à sua influência. Quando nos ocuparmos das sensações cerebrais, veremos que basta que uma impressão seja despertada para que o sejam as outras impressões, com que está associada por simultaneidade ou por sucessão, de sorte que não será mais preciso, para ser representado um objeto, que todas as sensações, então havidas, venham novamente apresentar-se; será suficiente uma só delas, ou até que uma só das impressões, que as ocasionaram, seja renovada. Sensações que adquiri sucessivamente, ou movimentos que executei separadamente, logo que as recebo ou os exerço, repetidos sempre na mesma ordem, manifestam-se como que espontaneamente nessa mesma ordem, basta que reapareça um, para que a série toda se reproduza, e tanto mais facilmente quanto mais freqüente foi a repetição. Esta rapidez se mostra em tão alto grau, que sensações ou movimentos sucessivos parecem reproduzir-se simultaneamente.

Os movimentos se ligam às sensações, as sensações se ligam aos movimentos, os diversos fenômenos espirituais se ligam a fenômenos, que exigem a intervenção do organismo, e o hábito torna estes laços mais estreitos. De sorte que um fenômeno faz aparecer os outros, e às vezes diversas séries de mo(p. 274)vimentos, de sensações e de outros fenômenos se encadeiam por tal modo, que um só desses fenômenos vai agitar toda a nossa economia e estende cada vez mais a esfera de sua influência. Esta facilidade sempre crescente de reprodução é a causa, porque esses fenômenos são menos sentidos cada um de per si, mas que faz com que o seu resultado final seja mais preciso. Os movimentos que foram voluntários e sentidos ao princípio, logo que ficam habituais e pouco sentidos, e que se executam com rapidez e precisão, continuam a ser voluntários, dirigidos pela vontade, ou se tornam involuntários?

Esta questão é resolvida diferentemente pelos filósofos. Opinam uns que os movimentos habituais passam a ser involuntários, e até mecânicos; outros dizem que os movimentos persistem voluntários,

mas que não temos consciência dos atos de nossa vontade; outros finalmente pensam que continuam a ser voluntários, mas que somos incapazes de dar atenção aos atos da vontade, que os provocam. A segunda opinião não pode ser admitida absolutamente, porque não há ato algum, nem fenômeno que se passe no espírito, de que não tenhamos consciência, o que será para adiante provado, quando tratarmos com especialidade deste ponto. Restam as outras duas opiniões: se os movimentos se tornam involuntários ou se continuam a ser voluntários, posto que não seja muito bem percebida a ação de nossa vontade.

Estabelecemos, tratando da motividade, que todo movimento voluntário começou por ser involuntário, porque só fazemos voluntariamente o que fizemos antes involuntariamente, e que portanto todo movimento voluntário foi precedido de um involuntário. Mostramos que a alma era dotada da motividade, e que sobre esta faculdade é que a vontade dirigia a sua ação. Vemos pois que os movimentos se exerceram involuntariamente antes de ficarem sujeitos à energia da vontade; mas uma vez que se tornaram voluntários, não poderão voltar a seu estado primitivo, não poderão retornar-se involuntários? A vontade tem o poder de governar a motividade, como tem o de dirigir as outras faculdades da alma, e porque mui(p. 275)tas vezes a governa, não se segue que a governe sempre, e que freqüentemente a motividade não se exerça por si. Embora pela ação da vontade a motividade tenha tomado maior desenvolvimento, tenha estendido a esfera de sua energia, do mesmo modo que, menos desenvolvida, ela se exercia involuntariamente, assim também, mais ampliada e aperfeiçoada, ela pode continuar a exercer-se semelhantemente.

Se pela freqüente repetição os movimentos ficam habituais, é isto devido não ao organismo, mas aos atos da motividade, sobre os quais influi esta freqüente repetição. São estes atos que se tornam habituais, e em conseqüência os efeitos produzidos, posto que da parte do organismo vivo não deixe de haver algum concurso para este resultado. O que prova que os movimentos habituais voltaram para o estado involuntário, é que muitas vezes eles se executam, quando nossa vontade está ocupada a dirigir outras ações, e se produzem muitas vezes apesar da oposição de nossa vontade. Ora, se a vontade os governasse sempre, ainda que sem uma percepção clara de sua influência, como é que esses movimentos se apresentariam, quando ela se opõe?

Portanto, os movimentos habituais se fazem amiudadas vezes sem a interferência da vontade, e esta é a razão porque os artistas se confiam tanto nos movimentos, cujo hábito adquiriram e entregam toda a sua atenção voluntária aos que lhes são menos familiares. E quem toca qualquer instrumento observa muitas vezes que, sem

atender absolutamente a seus dedos, eles executam admiravelmente e sem esforço algum todos os movimentos necessários, e a execução musical se faz perfeitamente; bastando, porém, algumas vezes dirigir a atenção para esses movimentos, para que eles se façam menos regularmente, e a execução musical se perturbe, ou seja menos perfeita. Isto me tem acontecido várias vezes. Ora, agora, expliquem este fato, aqueles que não admitem que os movimentos habituais sejam involuntários quase sempre. Expliquem também, na hipótese de que se conservam sempre sob o império da vontade, a facilidade, presteza e precisão, que os movimentos habituais apresentam; quando dirigidos por um instinto, na ausência reconhecida da vontade (p. 276) ou em sua luta com esse instinto. Se se conservassem voluntários, a quem obedeceriam, à vontade ou a instinto?

Concluo que os movimentos habituais se tornam involuntários, bem que possam ainda exercer-se voluntariamente. E a razão é que, sendo os movimentos efeitos de uma faculdade da alma, a motividade, esta se pode exercer ora voluntariamente, ora involuntariamente, como as outras; e que são nos movimentos habituais os atos da motividade, que são pouco percebidos, e não os atos da vontade, que é uma faculdade, como saberemos, muito especial.

§ 3º — *Influência sobre as faculdades*

Sobre todas as faculdades o hábito influi poderosamente. O hábito torna as operações da inteligência mais rápidas, mais fáceis, mais precisas, e ao mesmo tempo menos percebidas no momento de sua ação. Do mesmo modo que as primeiras vezes, que queremos executar uma série de movimentos um pouco mais complicada, observamos que é preciso que façamos separadamente cada um desses movimentos, e na mesma ordem de sucessão, aplicando a nossa atenção a cada um deles; e que pouco a pouco esses movimentos adquirem maior facilidade, e requerem menor grau de atenção, e finalmente não exigem ação alguma da vontade; assim, também, as operações intelectuais, quando estamos habituados a elas, ou lhes basta a menor determinação da vontade, ou se executam sem sua participação. Porque também as faculdades intelectuais têm dois modos de se exercer, ou entram em exercício pela vontade, ou obram sem ela, posto que o exercício involuntário, posterior ao seu exercício voluntário, seja mais perfeito e desenvolvido do que seu exercício involuntário primitivo.

"Tem-se observado, diz Dugald-Stewart, que a freqüente repetição do mesmo ato comunica ao espírito não só mais facilidade para executá-lo, mas ainda uma propensão ou disposição a repeti-lo. Aqueles que se exercem habitualmente na arte do pantomimo verificam notavelmente a justeza desta observação. Sua inclinação à imitação adquire sempre novas forças à medida que se entregam à

ela, e algumas ve(p. 277)zes torna-se tão poderosa que escapa ao exame da vontade"[2].

O hábito influi poderosamente sobre nossas faculdades intelectuais. Já vimos que a percepção se torna mais distinta ao passo que as sensações se tornam habituais. O sentido da vista, o sentido do tato e os outros sentidos seriam incapazes de nos dar percepções distintas, se as sensações que as precedem ou acompanham não fossem isentas ou despojadas do caráter afetivo. É também pelo hábito, que os órgãos da vida e do tato ativo adquirem a precisão em seus movimentos, donde depende muito a sua perfeição. O hábito é que faz que estes sentidos, assim como o do ouvido, sejam capazes de discernir as impressões as mais fugitivas e delicadas, e é ele também a causa, porque com a perda de um sentido os outros adquirem maior perfeição e delicadeza. A memória, o juízo e todas as outras faculdades intelectuais ressentem-se da influência do hábito; desenvolvem-se com o exercício, e se aperfeiçoam, e se embotam na inação. Quem não conhece a ação do hábito sobre o raciocínio? Que trabalho, que lentidão naqueles que não estão habituados a raciocinar! que presteza de dedução, ou de indução, que facilidade naqueles que têm adquirido este hábito, presteza e facilidade principalmente em as matérias, que são o objeto de suas meditações habituais!

A influência do hábito é muito valente sobre as diversas associações, que se fazem entre os diversos fenômenos do espírito. Não é só entre as sensações e os movimentos, que a associação se produz; os juízos se associam entre si, se associam às sensações, às percepções, aos diversos sentimentos. Tudo, para assim dizer, está associado no espírito, e o hábito tende sempre a estreitar esses laços. Por isso as diversas operações da inteligência se fazem hoje com tanta facilidade e com tanta rapidez. O menor lançar d'olhos é suficiente para que se reconheça um objeto; a menor impressão desperta outras impressões, provoca tantos juízos, reproduz tantas idéias, que se pode dizer que não vemos um (p. 288) objeto sem ir pôr em ação todas as molas da inteligência, e muitas vezes até a vista do objeto faz despertar os instintos, e eis aí uma simples percepção dando ocasião a tantos atos diversos. É assim acontece, porque tudo isto está unido pela associação, e acontece tanto mais fácil e necessariamente, quanto maior for o hábito dessas associações, de sorte que grande cuidado deve haver de banir as associações viciosas, e de fortificar pela freqüente repetição as que são proveitosas e legítimas. Uma só palavra recorda tantas coisas!

As operações de nossa inteligência estão tão aperfeiçoadas e facilitadas, que, querendo nós produzir um efeito, todas as idéias necessárias para esse fim se apresentam sem esforço, e na ordem

(2) *Philosophie de l'esprit humain.*

a mais regular. Experimentamos ao princípio muita dificuldade em seguir um raciocínio um pouco complicado, porque é preciso atender a todas as circunstâncias, firmar a atenção em todos os seus elementos; e se não estamos bem de posse da origem das idéias, sobre as quais este raciocínio versa, ele não se faz, ou é muito custoso. Pelo contrário, se essas idéias já nos são habituais, se elas se apresentam sem trabalho, e se despertam outras com que têm relação, e além disto se temos o uso de raciocinar, o raciocínio se faz com a maior facilidade e exatidão. Não é tudo: o hábito dá grande vigor as nossas faculdades. Quantas relações descobre um homem habituado à certa ordem de idéias, somente com o mais simples querer, enquanto que outro, que não está familiarizado com essas matérias, leva um tempo extraordinário para chegar ao conhecimento do objeto! Se é que consegue o fim proposto, porque a ordem de idéias, de que se trata, pressupõe conhecimento de outras anteriores, e sem o conhecimento destas impossível é que se consiga o das atuais; e daqui se vê que força e aptidão adquire o espírito com a repetição de seus atos e que pelo hábito a nossa inteligência se aumenta indefinidamente.

A faculdade de distinguir se aperfeiçoa consideravelmente pelo hábito; o menor grau de atenção basta para fazer descobrir as mais leves circunstâncias, que escapariam a uma inteligência menos exercitada. Admiramos a sagacidade com (p. 279) que homens, que têm cultivado certas idéias, raciocinam sobre elas, e obtêm resultados, que não se poderiam prever. Tornando a atenção fácil ou inútil, o hábito permite que a empreguemos a outros objetos, e deste modo contribui também para o nosso aperfeiçoamento intelectual. Mas não é só sobre as faculdades intelectuais que o hábito influi, sobre os nossos sentimentos, e até sobre nossa própria vontade exerce sua influência. Habituamo-nos a certos sentimentos, e até o sentimento moral se pode perder entre aqueles, que vivem mergulhados no vício ou no crime, mas também nos habituamos aos sentimentos benévolo e sociais. Para nos comovermos em presença de uma obra-prima da arte ou das belezas da natureza, não basta vê-las, é necessário sabê-las sentir, o que não se consegue senão com o exercício. O hábito das boas ações se adquire, as afeições ternas se fortificam com a sua repetição. Sobre a própria vontade o hábito também se mostra, acostumamo-nos à governar nossos pensamentos, nossas inclinações, acostumamo-nos a conservar o império de nossa vontade sobre uma série inteira de pensamentos e de ações.

As operações familiares de nossa inteligência são fáceis, prontas e precisas, mas são ao mesmo tempo despercebidas segundo alguns filósofos. Esta última opinião, repito, não pode ser admitida; não há fenômeno do espírito que deixe de ser percebido. A inadvertência desses filósofos nasce de que não atenderam a que a consciência pode-se exercer voluntária ou involuntariamente; na cons-

ciência voluntária, na reflexão, há percepção distinta e clara; na involuntária não há senão percepção obscura e vaga, como teremos oportunidade de mostrar. Os atos de nossas faculdades, por mais familiares que sejam, não passam despercebidos, são somente pouco ou nada atendidos.

Outra questão, que é igual a que se apresentou sobre os movimentos, consiste em saber se os atos habituais do espírito são involuntários ou continuam a ser voluntários. A resposta a esta questão é a mesma que dei acerca dos movimentos ou da motividade; as faculdades se exercem involuntariamente antes de se exercerem voluntariamente, a vontade se apodera delas, as desenvolve e aperfeiçoa, os seus (p. 280) atos se tornam mais prontos e precisos; e na ausência da vontade ou quando ela se dirige sobre certas faculdades, as outras podem entrar em um exercício involuntário, e produzir seus efeitos com a destreza que o hábito lhes deu, e sem precisarem mais do influxo atual da vontade. E tanto é isto verdade que, contra nossa vontade, e em virtude de associações adquiridas, manifestam-se pensamentos, formamos juízos e raciocínios, etc., somente porque estamos habituados a eles, e a vontade encontra muita resistência em desfazer essas associações, em reprimir a produção desses fenômenos.

Familiarizados com certos fenômenos internos ou externos, eles passam como que despercebidos, porque adquirimos para eles certa indiferença. Só notamos o que não se tem tornado habitual, tudo quanto tem entrado na esfera de nossos hábitos não atrai mais a nossa atenção. É por isso que os fenômenos, que nos são familiares, nos são indiferentes e é mister uma grande força de atenção para refletir sobre eles, e é então somente que, notando esses fenômenos, eles nos causam certa admiração, porque existiam sem, por assim dizer, darmos fé de sua existência. Tal é a força do hábito!

Examinamos a influência que tem a freqüente repetição dos mesmos atos, e os hábitos adquiridos, e podemos concluir que tudo quanto há de espiritual e de ativo no homem se aperfeiçoa pelo exercício, e que tudo quanto há de orgânico e de passivo se deteriora pela repetição. As sensações que mais se degradam são aquelas em que o elemento afetivo ou o elemento orgânico entra em maior proporção, ou pelo menos em que o elemento espiritual é muito limitado, aquelas em que o elemento afetivo ou o elemento orgânico entra em maior proporção, ou pelo menos em que o elemento espiritual é muito limitado, aquelas em que o *eu* é passivo. Mas aquelas sobre as quais a parte do espírito é grande, aquelas principalmente em que a atividade do *eu* mas participa, essas se tornam mais distintas pela freqüência da repetição. A parte espiritual, vimos nós que correspondia à maior ou menor mobilidade do órgão; as sensações se degradam tanto mais facilmente quanto menor é essa mobilidade. Se o olho fosse imóvel, diz Maine de Biran, as

cores se degradariam como os cheiros e os (p. 281) sabores(3). Os órgãos privados de mobilidade ficam entregues a qualquer causa irritante, e não se podem subtrair a ela e por isso sofrem mais o efeito da freqüência da repetição.

Para explicar os hábitos, admitem certos filósofos que os movimentos ficam automáticos. Mas isto não pode ser, porque os mesmos movimentos habituais ainda se podem exercitar voluntariamente, e portanto esses movimentos dependem do *eu*; não são pois automáticos, porque se o fossem não dependeriam do *eu*, e nem a vontade os promoveria. Ficam involuntários na maior parte dos casos, mas por serem involuntários não deixam de provir da ação de uma faculdade da alma. Outros procuram explicar os hábitos pela associação das idéias. Dizem que não só executamos os movimentos mas as operações intelectuais com a maior facilidade; porque, tanto uns como as outras, dependendo de atos do espírito, estes atos se executam com muita facilidade, e que esta facilidade depende da rapidez como se faz a associação das idéias, manifestando-se ao espírito aquelas de que ele necessita na ocasião, donde provém a repetição dos atos necessários. Esta opinião também não é exata, porque o hábito se mostra na sensação, na inteligência, no sentimento e até na vontade. A sensação afetiva se enfraquece com o hábito, o que é passivo sofre a mesma alteração, mas o que há de ativo no homem se aperfeiçoa. Ora, efeitos tão diferentes poderão ser explicados pela associação das idéias? Que esta associação pudesse ser causa da facilidade na ação, poderia ser; mas que ela seja causa do deterioramento no que há de passivo, é o que não é possível compreender-se. Longe ser a associação o princípio do hábito, ela mesma está sujeita ao hábito. Logo que os mesmos fenômenos se repetem sempre juntos — ou sempre na mesma ordem e que adquirem certos laços de associação — esses laços vão cada vez tornando-se mais estreitos pela freqüente repetição. De sorte que idéias, que ao princípio não estavam muito ligadas entre si, cujos laços de associação eram fracos, adquirem-nos muito persistentes, quando freqüentemente se apresentam sempre juntas; e séries inteiras de pensamentos formam então associações tanto mais difíceis de serem rotas, quanto (p. 282) maior é a força do hábito, que as mantém nessa união, de modo que o hábito é que contribui a fortalecer as associações, e não são as associações que formam o hábito.

Reid diz: "O hábito difere do instinto, não em sua natureza, mas em sua origem. O instinto é natural, o hábito é adquirido. Todos dois obram independentemente de nossa vontade, de nossa intenção, de nosso pensamento"(4). Reid não tem razão. O hábito não só difere do instinto pela sua origem, como difere pela sua

(3) Op. cit.
(4) *Essai sur les facultés.*

natureza, e é precisamente, porque o instinto é natural e o hábito adquirido. O instinto se mostra tal qual é, e continua a ser o mesmo desde o primeiro momento, e sobre ele a ação direta de nossa vontade é impotente. O hábito apresenta graus, não se mostra logo o que pode ser, a vontade pode obrar diretamente sobre ele, e quando não o faça sempre, ela pode modificá-lo, e até fazê-lo desaparecer, o que não acontece com o instinto. Porque o instinto e o hábito obram independentemente de nossa vontade, não é razão para que sejam da mesma natureza. O instinto nunca foi voluntário, nem o há de ser; o hábito nasceu da vontade e seus efeitos, posto que muitas vezes sejam involuntários, estão também muitas vezes dirigidos pela vontade. A natureza de um é tão diferente da do outro, que o império do instinto faz do homem um verdadeiro animal, enquanto que o hábito é a condição de todo progresso no homem, e aquilo que o faz cada vez mais um ente superior, e o torna mais diferente do animal; porque o hábito, que tende incessantemente a desenvolver a parte espiritual do homem, provém da atividade livre, que é um atributo exclusivo da humanidade. E se o hábito pode contribuir para a corrupção do homem, esta mesma corrupção é o resultado de sua liberdade, e ele é por ela responsável a Deus; porque Deus o dotou de faculdades, e ao mesmo tempo do poder de dirigi-las para o melhor fim. O instinto tem por origem a nossa organização, o hábito tem por origem a nossa vontade. Empreguemos pois nossa vontade para, com a formação de hábitos poderosos, resistirmos à ação muitas vezes funestas de certos instintos, e assim criarmos, para assim dizer, uma segunda natureza, (p. 283) que se oponha à natureza primitiva, e nos conduza a nosso destino, que é um destino moral.

Alguns filósofos concedem ao hábito maior ação, de que a que lhe atribuímos. Pensam que não tendo nós naturalmente poder para certas coisas, e adquirindo-o pelo hábito, este nos dá faculdades, que não possuíamos; de sorte que o hábito não se limita a influir sobre nossas faculdades naturais, mas cria faculdades novas. Basta, porém, um pouco refletir-se para se conhecer, que esta opinião é inteiramente gratuita. O hábito é um resultado do exercício das faculdades, este exercício requer a existência destas faculdades, e portanto estas faculdades já existiam antes de qualquer hábito. Além disto, se por serem mais fáceis certos atos do espírito, ou por tomarem maior desenvolvimento as faculdades, a ponto de conseguirmos resultados, que antes não obtínhamos, se deve concluir que temos adquirido faculdades novas, e que o hábito as criou? Então se deveria também concluir que todas as nossas faculdades atuais são adquiridas, que todas elas nos são dadas pelo hábito, porque não há uma que não tenha sofrido a sua influência; e demais, sendo o hábito um efeito que se originou de nossa vontade, está portanto em nosso poder mudar completamente a nossa natureza, porque se

o hábito cria faculdades novas, também poderia aniquilar outras faculdades, o que certamente induz a conseqüências que a boa razão não pode admitir.

Os movimentos e as operações da alma se tornam fáceis pela freqüente repetição, mas menos percebidos; as sensações e até o sentimento de nossa atividade se obscurece pela mesma causa. Qual é a razão disto? É precisamente, porque a parte passiva nos fenômenos se obscurece pelo hábito. Não somos nós passivos na recepção das sensações, passivos também na recepção de qualquer outra modificação de consciência, ou antes em toda modificação não existe um lado passivo? É esta parte passiva que se obscurece, e se o sentimento de nossa atividade se obscurece também, é porque se obscurece o sentimento de nossa passividade, visto como a distinção que fazemos entre os diversos fenômenos cresce na razão do maior contraste que apresentam entre si. Se nos movimentos voluntários a nossa atividade se manifesta com tanta clareza, quando não são ha(p. 284)bituais, é porque no efeito que produzimos na sensação da contração muscular, patenteia-se fortemente a nossa passividade. Ora, desapareça este sentimento da passividade com a perda da sensação, como é que podemos sentir a nossa atividade não havendo na ocasião termos para comparação? Esta é a razão pela qual o sentimento de nossa atividade se vai enfraquecendo ao mesmo tempo que se enfraquece o sentimento de nossa passividade, ainda que esta atividade se torne mais desenvolvida.

Um fato existe que parece contrariar o que temos dito, e é que muitas sensações, muitas modificações, que se enfraquecem, se transformam em necessidades. "A repetição dos mesmos atos, diz Dugald-Stewart, enfraquece as impressões passivas, mas fortifica os princípios e ação. O hábito da devassidão embota os prazeres dos sentidos, mas aumenta a necessidade de renová-los. O uso imoderado dos licores espirituosos destrói a sensibilidade do paladar, mas dispõe à intemperança habitual"(5). Devemos reparar que uma sensação nunca está solitária e, que à medida que vai sendo repetida, vai estendendo suas relações por toda a economia que esta participa das excitações que se produzem parcialmente nos órgãos e tem ela adquirido certa disposição. A disposição crescendo em razão da freqüência das excitações parciais, resulta um novo modo de ser que se tem tornado habitual, e por conseguinte, logo que faltar a excitação parcial, há mudança neste modo de ser, e daí provém a necessidade e o desejo da excitação. A falta da excitação produz então uma modificação, como a produziu no princípio a excitação; mas esta modificação é diversa, porque antes estranhávamos a excitação, e agora estranhamos a sua ausência. E como a sensação excitativa vem a ser cada vez mais fraca, a necessidade reaparece

(5) Op. cit.

mais vezes, e cumpre satisfazê-la a todo momento, ou então é preciso que se vá aumentando a energia do excitante; e é por isso que os homens estragados têm precisão de irritantes cada vez mais fortes. Por conseguinte, estes fatos não provam que a sensação deixa de sofrer enfraquecimento pela repetição; servem pa(p. 285)ra mostrar como esta sensação, posto que enfraquecida, se muda em uma necessidade imperiosa.

Em resumo o hábito produz dois efeitos principais: 1º) torna pouco percebidos os fenômenos familiares; 2º) faz sentir vivamente a sua privação. A natureza sempre previdente não sujeitou as determinações instintivas ao jugo do hábito; elas resistem as suas alterações, e conservam sempre o seu vigor. As sensações de fome, de sede, etc. não se deterioram pela freqüente repetição, conservam-se sempre as mesmas, sempre reanimadas pela força vital, o que prova ainda, que o hábito é muito diferente do instinto. O estudo do hábito nos mostra que somos regidos por duas ordens de leis bem diferentes que o homem é um ser duplo, e que, constituído por dois elementos, que reciprocamente se modificam, não deixam todavia de seguir as suas leis próprias.

Se não está em nosso poder submeter completamente e sempre às determinações da razão o que existe de meramente instintivo no homem, está em nosso poder deixar de satisfazer a muitas instigações desses instintos, as quais para terem seu complemento exigem a intervenção da inteligência. E se Deus nos dotou de instintos, e os sujeitou a leis próprias, dotando-nos da inteligência e da liberdade, nos deu o poder de resistir-lhes indiretamente, e nos proporcionou os meios de dar-lhes até certo ponto a direção mais conveniente, para que eles mesmos concorressem para um fim moral; e o homem que não refreia os impulsos da natureza puramente animal, assume uma grande responsabilidade, de que impreterivelmente tem de dar contas AQUELE que nos criou e nos concedeu tudo quanto é necessário para que bem mereçamos.

FIM DO TOMO PRIMEIRO

INVESTIGAÇÕES

DE

PSYCHOLOGIA

PELO DOUTOR

Eduardo Ferreira França

PROFESSOR DA FACULDADE DE MEDICINA DA BAHIA, ETC.

TOMO SEGUNDO.

BAHIA:

TYPOGRAPHIA DE E. PEDROZA.

Rua dos Capitães n. 49.

1854.

LIVRO QUARTO — FACULDADES INTELECTUAIS

CAPÍTULO VI — Sensibilidade cerebral

Para completar o estudo da sensibilidade e da percepção externa é mister elucidar alguns outros pontos. Mostramos que é indispensável a continuidade de comunicação entre a parte impressionada e o cérebro, para que a sensação se produza. Mostramos que as sensações especiais são originadas só por agentes próprios, e que os nervos dos órgãos afetados por estas causas especiais são insensíveis à ação da maior parte das outras causas. Não nos devemos também esquecer, que sensações há que referimos às partes periféricas de nosso corpo, posto que a causa obre imediatamente sobre o cérebro. Donde se vê que sensações podem existir, quando a impressão se faz na própria substância cerebral, e que nestes casos é o próprio cérebro o órgão impressionado e, para a produção da sensação, não são necessárias partes nervosas intermédias, porque a causa obra imediatamente no cérebro.

(p. 2) Não se pode dizer que o cérebro é insensível, por que é insensível à excitação de certos agentes. Não. Não é razão suficiente. Vimos que no mesmo caso estão muitos nervos e ninguém concluiu a sua insensibilidade. O cérebro é sensível a certas excitações, mas não a todas, e portanto não se pode dizer que seja insensível, como pensa Gerdy[1]. E de mais há sensações que se produzem sem serem ocasionadas por objetos exteriores, como acontece em todas as sensações internas, e contudo Gerdy não chama a estes órgãos interiores insensíveis. O encéfalo encerra partes sensíveis e partes insensíveis aos agentes físicos. O cérebro propriamente tal é insensível, até quando está inflamado e doente, o mesmo se dá no cerebelo; não acontece assim com a protuberância cerebral. A medula espinhal é somente sensível nos cordões posteriores. Quanto aos nervos, uns são insensíveis, outros são sensíveis e outros são sensíveis somente em alguns de seus filetes. Eis o que nos ensinam os fisiologistas.

(1) *Physiologie philosophique.*

Se dos fatos, que em outro lugar expusemos, se conhece que a sensação não pode efetuar-se sem a intervenção do cérebro, outros fatos mostram que há sensações devidas à única ação deste órgão. A verdade desta proposição deduz-se das considerações antecedentes, porque se todos os órgãos, se quase todas as partes do corpo são suscetíveis de tornar-se sede de impressões, donde resultam sensações; por que o cérebro não o seria? Vamos aos fatos.

Os amputados experimentam sensações tão semelhantes às que tinham antes da perda do membro, que referem às partes, que não existem, as sensações que lhes sobrevêm. No sonho, apesar dos sentidos estarem fechados às excitações exteriores, experimentamos sensações dos diversos sentidos. E tem isto acontecido até em cegos e surdos, na impotência ou destruição dos sentidos. (p. 3) A produção de imagens, que sobrevêm espontaneamente, é um fato muito conhecido. As sensações, que têm sua origem nos sentidos externos, podem ser provocadas ou por causas anormais que excitam a substância cerebral, ou pelas irritações simpáticas dos órgãos internos.

É de observação freqüente, que imagens, cores, chamas e outras sensações, principalmente da vista e do ouvido, nascem logo que alguma substância tem irritado o cérebro, como acontece com as bebidas espirituosas: o ópio, o "hatschich", etc. Quando algum órgão interno está lesado — ou as suas funções se executam anormalmente — o cérebro ressente-se das impressões extraordinárias, que lhe são enviadas desses focos de sensibilidade, e responde-lhes com produtos muitas vezes inteiramente semelhantes aos que se manifestam por ocasião da ação dos sentidos externos. E muitos práticos têm tirado da natureza desses produtos dados para o diagnóstico das doenças. Estas sensações cerebrais tomam às vezes tal caráter, que parecem realmente o resultado da ação atual sobre os sentidos, e constituem então as *alucinações* ou *falsas sensações*, e, embora não sejam provocadas pelos objetos exteriores, apresentam-se todavia com todos os sinais de exterioridade; são neste caso as alucinações, que Baillarger chama *psico-sensórias*, porque pensa que nestas há na realidade intervenção dos sentidos; enquanto que em outras não há essa representação exterior, são imagens interiores, vozes secretas, etc.

Não é difícil explicar as sensações cerebrais. Dissemos que em toda sensação havia o concurso de dois elementos, um orgânico e outro espiritual que a parte orgânica depende de certas condições; que o órgão é impressionado, que a impressão se transmite ao cérebro, e o modifica, e depois segue-se a parte espiritual, isto é, o ato de consciência. Se o cérebro for modificado do mesmo modo sem modificação atual e prévia no sentido, sem, por conseguinte, a impressão e transmissão, o mesmo ato de consciência deve manifestar-se, e eis aqui uma sensação (p. 4) que não se originou nos sentidos, mas sim na própria substância cerebral. Logo pois, se

esta modificação cerebral for inteiramente semelhante àquela, que o cérebro experimenta em conseqüência de uma impressão nos sentidos, uma sensação semelhante manifesta-se, à qual pode revestir o caráter de alucinação.

As alucinações denotam de ordinário um estado de alteração das faculdades intelectuais, mas é certo que aparecem em pessoas sãs do espírito. Os célebres fisiologistas Burdach e Muller experimentaram alucinações psico-sensórias no estado intermédio entre a vigília e o sono, e as estudaram com todo o cuidado. Burdach via *realmente* as imagens, isto é, na ocasião do pensamento tinha a mesma sensação, como se um objeto exterior se achasse colocado diante do seu *olho vivo e aberto*, assim como ele se exprime. Muller não só via imagens, como ouvia sons, como se alguém lhe falasse ao ouvido. "Observando-nos com atenção, diz ele, ficamos logo convencidos que não são simples idéias, e que há *realmente sensações*. Acrescenta, que as imagens que se vêem nos sonhos são fenômenos do mesmo gênero, porque as que continuam a flutuar diante dos olhos no momento de acordar, não diferem daquelas que se percebem durante o sonho"(2). O célebre fisiologista Bostock durante três dias e três noites foi acometido de alucinações, e pelo espaço de 24 horas teve diante de si uma cara humana, cujas feições eram tão distintas, como as de uma pessoa viva. O testemunho dos doentes não é menos positivo.

Há pois sensações e sensações inteiramente semelhantes que dão os sentidos e que não se originam atualmente neles. Portanto, sensações há que nascem no próprio cérebro, mas resta-nos saber se o cérebro, que é modificado pela ação dos órgãos, pode modificar por sua vez estes órgãos, pode ser causa de verdadeiras impressões (p. 5) nesses órgãos dos sentidos e se deste modo os sentidos podem ser impressionados semelhantemente, como o são pelos objetos exteriores. Desejamos saber, se nas alucinações *psico-sensórias* há intervenção dos órgãos dos sentidos, ou se estes não tomam parte alguma no fenômeno.

As sensações cerebrais se apresentam em dois graus, ou é um fenômeno todo interior, que não confundimos com uma verdadeira sensação, ou é um fenômeno, que se produz com todos os caracteres de uma verdadeira sensação, e que poderia tomar-se por tal. Os teólogos não desprezaram esta distinção. Chamaram *aparição* a falsa sensação, cujo objeto é vagamente conhecido, e *visão* àquela, em que o objeto se manifesta com toda a evidência. Cegos e surdos continuam a ter alucinações da vista e do ouvido. Alucinações aparecem, mesmo quando há desorganização completa da parte ou do nervo sensório transmissor. Esquirol e Foville observam a atrofia e a desorganização dos nervos óticos, a partir do globo do olho

(2) *Manuel de physiologie.*

até sua porção craniana, até sua inserção nas camadas óticas, em alienados atormentados por alucinações da vista. Nestes casos não se pode dizer, que a excitação cerebral é uma conseqüência da impressão no aparelho exterior do sentido. Mas também nestes casos não se pode admitir também excitação nos órgãos dos sentidos consecutiva a uma excitação cerebral. Nestes casos é a excitação cerebral que origina todo o fenômeno; a impressão tem lugar no cérebro sem participação alguma do órgão sensório.

De outro lado, não se pode negar que a alucinação possa ter o seu ponto de partida no órgão sensório. Já dissemos que a excitação dos nervos próprios ocasionavam sensações semelhantes as que se produziam no aparelho exterior dos sentidos; a causa irritante pode obrar sobre o nervo primitivamente, e a excitação se transmitir ao cérebro, e o ponto primitivamente excitado pode ser o próprio órgão. (p. 6) Segundo Michea[3] é evidente que nas alucinações podem ter seu ponto de partida nos cordões nervosos, no cérebro ou nos aparelhos exteriores. Mas os cordões nervosos, todo o sistema periférico não pode contribuir à produção deste fenômeno sem o concurso do sistema central, enquanto que este pode dispensar a cooperação do outro. Portanto, é de observação a divisão das sensações em sensórias e encefálicas. O cérebro intervém sem nenhuma dúvida no fenômeno, que tem sua origem nos aparelhos exteriores. Mas trata-se de saber se os aparelhos exteriores podem intervir no fenômeno, quando tem sua origem no cérebro, isto é, se na alucinação psico-sensória a ação se faz de dentro para fora, e não de fora para dentro. Muitos negam na alucinação a intervenção dos aparelhos sensórios, isto é, negam as alucinações psico-sensórias.

Sabemos que em conseqüência de atos intelectuais o organismo é modificado. Na idéia dos prazeres venéreos o organismo é tão profundamente modificado, que os órgãos da geração ficam em estado de excitação; a lembrança de um objeto que afeiçoamos provoca lágrimas; quando nos referem o prazer sentido por uma iguaria delicada há provocação da saliva. "Um estudante de medicina, diz Michea[4], que fez muito uso de copaíba, todas as vezes que tinha a lembrança de seu cheiro e de seu sabor, experimentava sua percepção muito clara e muito viva, tão clara e viva, que tinha náuseas e acabava por vomitar." Nestes e noutros casos é o ato do espírito que provocou o fenômeno orgânico. Se houver, pois, uma sensação cerebral, esta sensação irá reagir sobre o órgão sensório, dando-se impressão no órgão, transmissão e percepção na consciência. A ação que se fez de dentro para (p. 7) fora, reflui depois de fora para dentro, do mesmo modo que acontece pela excitação de um objeto exterior.

(3) *Du délire des sensations.* Cap. 2.
(4) Op. cit.

Portanto, não é fora de razão crer, que em certas alucinações se possa passar nos órgãos sensórios coisa semelhante ao que se passa em outros órgãos, e se estas impressões, que eles sofrerem, forem as mesmas que as provocadas pelos objetos exteriores, devem-se seguir sensações inteiramente as mesmas. Não sei além disto, que seja incompreensível ou inadmissível esta explicação; as modificações feitas nos órgãos são transmitidas ao cérebro e promovem a sensação. Por que razão uma modificação no cérebro não promoverá uma modificação nos órgãos? Será mais difícil compreender a segunda coisa do que a primeira? Não certamente. Uma impressão em um órgão produz muitas vezes impressões em outros órgãos, e ocasiona sensações, sem que um objeto os excite, e portanto uma impressão cerebral pode produzir uma impressão nos aparelhos dos sentidos.

Darwin(5) refere que a idéia de morder uma xícara de porcelana, quando a imagina fortemente ou quando vê outra pessoa fazê-lo, excita-lhe uma dor real nos dentes, o que lhe sucedeu muitas vezes. Pode acontecer, diz Roberto Paterson, que os objetos, que se deixaram de ver por algum tempo, apareçam como se fossem presentes.

"Exponha, diz Darwin(6), a uma luz forte um pedaço de seda vermelha sobre uma folha de papel branco; olhe-a fixamente na distância de pé e meio, durante um minuto, e se fechares então as pálpebras e as cobrires com a mão e o lenço, perceberás nos olhos uma imagem verde da mesma forma que o pedaço de seda. No fim de alguns segundos, a imagem verde desaparecerá para se tornar a mostrar alguns minutos depois; isto se reiterá assim alternativamente três a quatro vezes seguidas, se (p. 8) a experiência é bem feita, até que finalmente a imagem se desvaneça inteiramente". Olhava fixamente para uma janela muito aclarada pelo sol, e depois de ter por algum tempo recebido esta impressão, fechei os olhos e continuei a ter a sensação; a imagem foi mudando de cor, e as partes mais iluminadas se tornaram as mais escuras. Pouco e pouco a sensação se ia enfraquecendo, mas se pensava fortemente sobre a impressão, que recebi, a imagem se tornava tão clara como no princípio, e isto todas as vezes que imaginava, e depois paulatinamente a sensação se fazia mais fraca, mas sempre com maior energia quando pensava sobre ela, de modo que dependia de mim ter a imagem da janela mais fraca ou mais viva. Esta experiência tenho repetido por muitas vezes.

Não há dúvida que o órgão é que intervém nesta produção da imagem, até depois que o objeto tem cessado de impressioná-lo; a imagem aparece e desaparece conforme o órgão é ou não modifi-

(5) Darwin — *Zoonomie*.
(6) Op. cit.

cado. Estas experiências provam que o órgão intervém sem a ação atual do objeto. Ora, quando depois de passado mais tempo se apresentar o mesmo fenômeno com o mesmo caráter, não se pensará bem em supor a intervenção do órgão?

Na minha experiência a intervenção do órgão é manifesta; e quando se tornou ela maior? foi precisamente quando a vontade interferiu, quando se produziu um ato intelectual. Aqui, é verdade, o órgão já se achava debaixo da excitação exterior, mas esta excitação foi reavivada pelo fenômeno espiritual, o pensamento obrou sobre o órgão sensório; e por que não obraria quando mesmo a excitação física tivesse de todo desaparecido? Será isto inadmissível? Quando descobrimos uma diferença no grau da alucinação, quando umas são puramente internas ou físicas, como diz Baillarger(7), e outras têm todos os caracteres de uma verdadeira sensação, as que ele chama psico-sensórias, não é mais que provável que nestas últimas há interferência do próprio órgão?

As alucinações se desenvolvem sem esforço do nosso espírito, espontaneamente, e autores há que dizem não podermos voluntariamente produzir este fenômeno. Outros autores, ao contrário, pensam que todas as espécies de alucinações, até as psico-sensórias, podem ser produzidas por um ato da vontade. Muller diz que Goethe tinha o poder, fechando os olhos, de perceber *realmente* os objetos, que lhe convinha ver, e acrescenta que a imagem mudava continuamente de forma e de aparência independentemente de sua vontade. Jerônimo Cardan diz que ele via o que queria. Joanna Harvillier dizia que o diabo se lhe apresentava, quando ela queria. Um célebre gravador inglês, Blake, pretendia poder evocar a seu grado os mortos os mais ilustres, e fazê-los colocar de modo que tirava-lhes o retrato em pessoa. "Tivemos, diz Michea, por muito tempo debaixo de nossas vistas um monomaníaco, que traduzia instantaneamente em falsas percepções visuais todas as idéias que lhe passavam pela cabeça. Bastava que se recordasse ou concebesse uma coisa, ou uma pessoa, para que logo esta coisa, ou esta pessoa, fosse dotada para ele de uma aparência de realidade exterior. Este monomaníaco era homem de espírito ardente e cultivado"(8).

Estes fatos provam que a alucinação pode ser muitas vezes um fenômeno voluntário. Outros fisiologistas pensam que é sempre um fenômeno involuntário. Aos que dizem que a meditação, ou a contemplação, ou a êxtase, produz alucinações, responde Calmeil(9), observando, que este fenômeno se produz depois de uma fadiga do espírito preocupado por muito tempo de uma idéia, e acrescenta que a alucinação se produz de per si e não por efeito da vontade.

(7) *Annales medico-psychologiques*, tomo 7.
(8) Op. cit.
(9) *De la folie*.

Nicolai, citado por Baillarger, era sujeito a padecer de alucinações, e dizia que procurou reproduzir voluntariamente às pessoas de seu conhecimento, mas, posto que as (p. 10) *visse no espírito*, não pôde tornar exterior a imagem interior.

No estado intermédio entre a vigília e o sono, quando nos resta ainda alguma consciência do que se passa ao redor de nós, ilusões dos sentidos sobrevêm e até alucinações. "Este estado, diz Baillarger, é um sonho antecipado, e depende, bem como os sonhos verdadeiros, do exercício involuntário da memória e da imaginação, de modo que o menor esforço de atenção o suspende, trazendo a vigília completa, e substituindo o estado intelectual ativo e voluntário ao estado de algum modo passivo, não sendo possível prolongá-lo senão abstendo-se de todo esforço de atenção e ficando-se o mais possível espectador passivo". No delírio dos febricitantes, segundo este autor, nas alucinações dos alienados é a mesma ação involuntária que se faz, e em muitos casos pode este estado ser interrompido pela atenção, e é pelo tempo que pode durar esta suspensão que se julga do grau de acuidade da doença. Em certos casos, como na alienação chamada *estupidez*, o delírio interior é muitas vezes tão intenso que não pode nem momentaneamente ser suspenso pelas excitações exteriores.

Bem que a produção involuntária das alucinações seja o fato mais comum, as observações, que citamos, não podem deixar a menor dúvida de que esta produção possa fazer-se involuntariamente, e o fato seguinte, citado por Brière de Boismont[10], ainda é uma prova. "Abercombrie refere a observação de um alucinado, são do espírito, que tinha muito custo em distinguir as percepções verdadeiras das percepções falsas ou subjetivas de que estava continuadamente assaltado. Encontrava ele um amigo na rua, não sabia logo se via uma pessoa verdadeira ou uma figura fantástica... em geral corrigia seu erro tocando ou escutando a bulha dos passos. Ora este indivíduo tinha a faculdade de reproduzir à vontade suas visões, fixando fortemente sua atenção sobre a concepção do seu espírito. (p. 11) Estes fenômenos, uma vez produzidos, e evocados a seu modo, não podia mais o alucinado fazê-los desaparecer nem fixar o tempo de sua duração".

Na ausência de toda impressão atual sobre o órgão sensório podemos ter a percepção de um som, de uma nota musical, de uma palavra, e até de discursos inteiros; uma ária é assim reproduzida, e como que articulada mentalmente; e uma palavra pode ser pronunciada em parte mentalmente e em parte pelos órgãos vocais, uma nota o é mental e realmente, e até distinguimos se era a mesma nota que emitimos ou diversa da que mentalmente tínhamos. Ouvindo as horas que dá um relógio, podemos continuar

(10) *Des hallucinations.*

a perceber essas horas, posto que o relógio já as não dê, e às vezes chegamos a ser iludidos, estamos persuadidos que é realmente um relógio que se ouve. Nas sensações visuais esses fenômenos manifestam-se com mais evidência. As cores se reproduzem com a maior facilidade, e não somente as cores, a figura do objeto se delineia com a maior perfeição, sua imagem se representa a nosso espírito com tal clareza, que sobre ela, como quase sobre o objeto real, podemos empregar no seu exame todo o nosso cuidado. O fato dos amputados mostra que as sensações táteis podem continuar depois da perda do membro. Destes fatos e observações, até aqui referidos, somos levados à convicção de que muitas sensações aparecem, que não podem ser atribuídas à ação atual dos órgãos sensórios, e que portanto se originam na própria substância cerebral.

Na ausência de um objeto, que provocou uma sensação ou uma percepção, posso muitas vezes reproduzir a modificação que tive. Até sem ação alguma de minha vontade, manifestam-se estas modificações inteiramente semelhantes às que haviam sido produzidas pelos objetos exteriores. Estas modificações podem ficar distintas das que nascem da ação dos objetos exteriores, são representações mentais, que não confundo com as verdadeiras percepções. Às vezes, porém, não há distinção possível entre (p. 12) umas e outras, tal é o caráter das alucinações psico-sensórias. O elemento da exterioridade se liga a elas, e daí provém a falta de distinção.

Quando não se ajunta ou o elemento de localização ou o de exterioridade, então distingo perfeitamente o que concebo do que está presente a meus sentidos. A localização e a exterioridade são os caracteres distintivos entre as sensações cerebrais e as sensações dos sentidos, entre as sensações ou as percepções oriundas sem causa exterior, e as verdadeiras sensações ou percepções excitadas pelos agentes externos. Por isso é que somos levados a tomar por verdadeiras sensações ou percepções as alucinações, porque as localizamos ou as referimos ao exterior. Por efeito da vontade posso reproduzir as sensações representativas ou as percepções originadas pelas impressões visuais, auditivas e tangíveis, mas a minha vontade não tem o mesmo alcance sobre as sensações de sabor, de cheiro, e certas sensações táteis. Sucede muitas vezes que procuramos representar mentalmente um objeto, e não o podemos, e finalmente a representação se faz, quando deixamos de aplicar a vontade.

Chamo sensação cerebral a uma sensação que se reproduz sem ação nova do objeto. Penso que a reprodução espontânea de uma modificação — que me foi dada pelos órgãos dos sentidos — é o resultado de uma impressão cerebral, é uma sensação que tem origem no cérebro, assim como as verdadeiras sensações têm sua origem nesses órgãos, e que ela pode ocasionar como estas um fenômeno, que têm todos os caracteres da percepção externa. Estas sensações cerebrais servem, como as verdadeiras sensações, de ma-

teriais, scbre os quais se aplica a nossa inteligência, e como as outras sensações elas podem ser reconhecidas. Cumpre observar, que ao mesmo tempo que estas sensações cerebrais brotam do seio do órgão cerebral, os órgãos sensórios continuam a enviar as suas impressões habituais, que muitas vezes se misturam com elas, e muitas vezes é difícil distinguir uma das outras.

(p. 13) Como é pois que o cérebro, aonde surgem tantas e variadas impressões, que dão nascimento a sensações, pode ser tomado como insensível? Será porque não é impressionado pelos agentes físicos? Esta opinião não se funda senão em uma inadvertência. Assim como os órgãos especiais são surdos às excitações de agentes que tanto abalam a outros, e só são sensíveis a seus excitantes próprios, assim também o órgão cerebral só pode ser excitado ou espontaneamente por uma ação que se passa no seu interior sem causa externa, ou pelos seus excitantes próprios, que são as impressões que os outros órgãos lhe transmitem, isto é, consecutivamente à excitação nos outros órgãos.

A intervenção do cérebro é necessária para que as impressões feitas nos órgãos e transmitidas pelos nervos dêem ocasião às sensações. Foi provocada a ação do cérebro pelas impressões recebidas pelos outros órgãos, e que o vem modificar, eis aqui quais são, para assim dizer, os excitantes próprios de sua sensibilidade. A impressão feita no órgão pelo contato de um objeto exterior sofre, no nervo que preside as funções da parte, modificações particulares, que dependem da natureza do nervo; porque vimos que os nervos não são simples condutores, visto como o mesmo agente produz impressões diferentes em nervos diferentes, como acontece com a eletricidade, ou uma pancada, que dá no nervo ótico uma sensação luminosa, no acústico uma sensação sonora, e os olfativos, quando são irritados, fazem nascer, segundo Valentin, a sensação de cheiro. A impressão feita na parte é transmitida, pelo nervo, já modificada; no cérebro talvez sofra alguma outra modificação, mas só se patenteia como sensação, quando há ato de consciência. Sou pois inclinado a crer, que o fenômeno da sensação é ainda mais complexo, do que se pensa. Requer a ação do agente sobre o órgão, ou a impressão; uma primeira modificação no nervo, que serve ao mesmo tempo de meio de comunicação com o cérebro, segunda modificação no cérebro, e então ato de consciência.

Ao cérebro chegam muitas impressões, que são correspondidas por movimentos até muito complicados, sem que (p. 14) a consciência tome parte alguma nelas, e que só conhecemos pelos seus resultados, o que prova que a ação do cérebro pode ser independente da consciência, e que muitos e variados fenômenos se passam nele, dos quais nenhuma participação temos.

A consciência é ou não informada da ação dos nervos tanto do sentimento, como do movimento; movimentos involuntários se

executam sem participação alguma da consciência, e isto não só se dá nas impressões feitas nos órgãos, aonde se distribui o nervo simpático, como nos órgãos que encerram nervos cérebro-raquidianos, e até nos órgãos sensórios, os quais, em contato contínuo com agentes de toda espécie, recebem impressões que ficam inteiramente ignoradas pela consciência, mas que devem chegar até o cérebro, pois que, se aí não viessem, impossível seriam os sinais que as denunciam. Tanto é certo, que impressões, que não percebemos, chegam até o cérebro, e aí se misturam, se confundem ou se combinam com outras percebidas, que o moral do indivíduo e as suas idéias se acham impregnadas de elementos que variam conforme o temperamento, a idade, o sexo, o clima, etc. Elementos que não se patenteavam à inteligência antes de sua fusão com os outros, e que só dão sinais de terem existido depois que vieram manifestar no moral um caráter particular.

Ao cérebro vão ter todas as impressões, que chegam à consciência, ao cérebro vão ter todas essas impressões vitais imediatas, filhas do jogo espontâneo dos órgãos, e todas as impressões adventícias promovidas pelos agentes exteriores. Podem, é verdade, chegar ao cérebro sem ir à consciência, mas não podem chegar a esta sem primeiro não ter ido ao cérebro; aí produzem elas o que designamos pelo nome de sensação cerebral, que muitas vezes se patenteia sem que haja provocação da parte dos órgãos; é pela ação do cérebro que podemos explicar muitos fenômenos, que supõe alguma ação anterior dos órgãos, e que ficaram fora da atividade do *eu*. É esta ação do cérebro sobre as impressões transmitidas pelos outros órgãos, que fez crer, que o cérebro era o órgão produtor do pensamen(p. 15) to, e segregador das idéias; como se a observação de nós mesmos não nos mostrasse com toda a evidência, que não há paridade alguma entre os produtos da inteligência e os produtos do organismo.

Se o cérebro excitado pelas impressões pode responder-lhes sem dependência da consciência, ele também pode por sua ação própria ser a sede de modificações diversas, de que nenhuma participação temos. As impressões cerebrais são como as outras, que se passam nos outros órgãos, percebidas ou não; e as que são percebidas são as que merecem o nome de sensação. Os nervos sensórios, quando afetados de certas lesões, estando intato o centro cerebral, dão nascimento a sensações inteiramente semelhantes às que vêm pela ação dos objetos exteriores. É o que acontece em certas nevroses dos órgãos dos sentidos. Vimos que não eram somente os excitantes próprios ou especiais que produziam sensações especiais, mas que alguma outra causa as podia ocasionar e que a mesma causa externa ou interna promove sensações diferentes nos diferentes órgãos sensórios; também sabe-se que as partes centrais dos nervos sensitivos são suscetíveis de produzir as sensações próprias de cada sentido. Portanto, sem dependência da ação atual dos objetos exteriores

aparecem sensações inteiramente semelhantes às que estes objetos provocam, sensações verdadeiras e não simples modificações intelectuais, porque o organismo intervém.

Os nervos e o cérebro sofrem modificações pela ação dos objetos exteriores; se estas modificações vêm a reproduzirem-se, devem-se seguir as mesmas sensações; quando o cérebro, que foi modificado de certo modo, vier a sofrer a mesma modificação, qualquer que seja a causa dela, deve reproduzir-se a mesma sensação. Independentemente da ação atual dos objetos exteriores, por causas anômalas que irritam a sua substância ou pelas impressões transmitidas por órgãos internos, ou até pelos próprios órgãos dos sentidos exteriores, excitados por qualquer causa interna, o cérebro pode entrar em ação e sofrer modificações análogas às que lhe vinham pela impressão do exterior, e então seguem-se as mesmas sensações; a (p. 16) nossa vontade não toma parte alguma neste renovamento, que até se manifesta apesar de sua oposição.

A fisiologia nos ensina que os diversos modos de sentir não estão tão dependentes da causa produtora, que não possam provir de causas diferentes, e que não variem nos diversos nervos apesar de excitados pela mesma causa; mas estes modos de sentir são os modos fundamentais de cada um dos sentidos, é aquilo que há de comum nas sensações, que vêm pelos mesmos sentidos, é a sensação luminosa no olho ou seu nervo, a sensação auditiva no ouvido, etc. Quando o cérebro é a sede da ação, todos estes modos fundamentais de sentir se manifestam sem a intervenção dos sentidos: sensações luminosas, auditivas, etc., aparecem por uma irritação qualquer na substância cerebral ou solitária ou simultâneas. É o que acontece, quando levamos uma pancada na cabeça, ou temos uma lesão cerebral. Todavia, além destes modos fundamentais apresentam-se sensações semelhantes às produzidas pelos objetos exteriores, que são diversas umas das outras, e as quais, além dos seus modos fundamentais, apresentam aquelas diferenças que fazem distinguir as sensações dos mesmos sentidos umas das outras, sensações que não podem manifestar-se a primeira vez sem a presença do objeto exterior, mas que depois se podem espontaneamente reproduzir. Os cegos e surdos de nascença não conhecem as sensações visuais e auditivas e também elas não se podem reproduzir, e nunca são sujeitos a alucinações desses sentidos, mas podem muito bem experimentar os modos fundamentais de sentir que se referem a eles.

Por que é que sem a presença do objeto exterior podemos ter as mesmas sensações que ele provocava? Por que é que as sensações se reproduzem? Em virtude da grande lei da associação um movimento desperta outro movimento, uma impressão outra impressão, uma sensação outra sensação. Basta que um movimento se efetue, para que logo se sigam outros movimentos, que lhe são associados e do mesmo modo as impressões, e isto tudo conforme o hábito.

Logo pois que o cérebro ou o nervo sofre uma impressão ou uma modificação qualquer, se podem seguir as outras (p. 17) impressões ou modificações que lhe são associadas. Não é preciso mais que todas as impressões primitivas sejam novamente excitadas, para que reapareçam, basta que uma só, ou seja, para que se manifeste a série inteira a que está ligada. Ora, se a princípio foi necessário que o objeto exterior viesse produzir todas as impressões que geraram a sensação, pela freqüente repetição desta ação e associação destas impressões, não é mais preciso que o objeto provoque todas as impressões parciais, basta que renove uma delas, para que sem a sua ação as outras reapareçam.

À medida que a repetição é mais freqüente, aumenta-se a tendência para os mesmos fenômenos e por isso as sensações dos órgãos mais excitados são aquelas que se reproduzem mais vezes. Esta é a razão porque as sensações espontâneas são antes sensações da vista, do ouvido e do tato, do que as do gosto e do olfato.

Não é somente as sensações que se associam, os juízos se associam às sensações, outros fenômenos de consciência se associam a elas. O elemento de localização ou o de exterioridade se associa a estas sensações. Quando uma impressão qualquer vier despertar a série de impressões, a que está ligada, e produzir uma sensação semelhante a que sucedeu a estas impressões, se ao mesmo tempo se unirem os elementos de localização ou de exterioridade, qual será o meio de distinguir esta sensação da que atualmente é produzida por um objeto exterior? Eis aqui o fenômeno da alucinação que se chama falsa sensação, porque atualmente o objeto não obra sobre o órgão sensível, mas que é uma verdadeira sensação, porque houve impressão e ato de consciência. Somente o que é errôneo, é atribuir a sensação a uma causa que não está presente. Acontece muitas vezes que não há nem elemento de localização nem o de exterioridade, e neste caso não atribuo a sensação a uma causa exterior. Aqui não pode haver engano, sei bem que não há ação atual sobre o sentido, sei que é uma produção interior, porque lhe faltam alguns elementos e portanto não é a mesma sensação.

Em conseqüência de minha vontade posso representar-me a imagem de um objeto ausente, posso representar-me (p. 18) um som etc., e não confundo as sensações atuais excitadas pelos objetos com estas representações, distingo muito bem uma cor que me represento de outras que atualmente vejo, distingo muito bem uma voz que me represento de outra que ouço. Estas distinções se fazem como de per si, sem raciocínio algum. E por que? A razão é porque sei positivamente que sou a causa desta produção, que ela vem em conseqüência de minha vontade, sei que o objeto está ausente e não há elemento de exterioridade, nem de localização, portanto, não confundo.

Agora, quando esta reprodução se faz independentemente de nossa vontade, pode acontecer ou que a reprodução seja acompanhada de localização ou de exterioridade ou não. Se não é acompanhada destes elementos não a confundo com uma sensação atual e se é acompanhada as confundo. E só por outros sentidos, ou por outras considerações estranhas à sensação, posso vir no conhecimento de que não é um objeto exterior que obra sobre o órgão. E posso também deixar de confundir pelo grau de intensidade, visto como a sensação verdadeira é mais viva de ordinário que a sua representação mental ou sua reprodução espontânea, se se manifestasse no mesmo grau não haveria meio de distingui-las por si sós.

"A perceção, diz Reid,(11) é acompanhada da crença que o objeto, que nos afeta existe atualmente e a memória da crença que ele existiu precedentemente; mas a *imaginação* não é acompanhada de nenhuma crença ou persuasão qualquer. É por isso que os escolásticos a chamavam *apreensio simplex*. A imaginação não encerra idéia de existência, nem de não existência." Dugald Stewart não admite esta opinião quanto à imaginação. Pensa que ela arrasta sempre a crença da existência real do objeto. "É, diz ele, uma cousa conhecida e comumente observada que, quando a imaginação adquire muita vivacidade, somos dispostos a atribuir aos objetos de que ela se ocupa, uma existência real, como acontece nos sonhos e na loucu(p. 19)ra; acrescentemos, e no caso daqueles que, apesar de sua razão e do desprezo dos contos absurdos de aparições e de almas do outro mundo, não ousam ficar à sós nas trevas em luta com sua imaginação... Mas no maior número de casos a impressão que faz sobre nosso espírito um objeto imaginário é tão rápida, o erro em nos poderia lançar é tão prontamente corrigido pelos objetos que afetam nosso sentido, e que nos circundam por todos os lados, que não temos, para assim dizer, tempo de sermos seduzidos, e o erro não pode influir sobre nosso procedimento"(12).

A esta opinião de Dugald Stewart faremos as seguintes observações: 1º) é porque a *imaginação* não é mais do que a *sensibilidade cerebral*, que quando ela se torna viva, somos levados a crer na existência atual do objeto, porque neste caso as sensações têm a mesma intensidade que as produzidas pela ação do objeto, e arrasta o juízo de exterioridade. De sorte que pelo simples fenômeno da *imaginação* tomaríamos estas sensações como reais; 2º) no maior número de casos não confundimos estes dois fenômenos, distinguimos a sensação da representação mental. Se esta distinção não se faz nos sonhos e na loucura, é porque não há uso da atividade própria em todo seu desenvolvimento, pelo menos, é porque não se podem exercer completamente as operações voluntárias; mas basta

(11) *Essais sur les facultés intellectuelles.*
(12) *Philosophie de l'espirit humain.*

que não as confundamos no estado de vigília e de razão, para que não sejamos iludidos; 3º) se não houvesse um caráter distintivo entre estes dois fenômenos, se todos dois se patenteassem com os mesmos sinais, e no mesmo grau de vivacidade, se experimentando um ou outro crêssemos na existência real do objeto, não era possível que o erro fosse corrigido pelos objetos que afetam nossos sentidos e que nos circundam, porque as sensações cerebrais e as dos objetos reais seriam as mesmas. Mas, se como é de fato, as produções da imaginação não são confundidas com as dos objetos reais, é porque não são idênticas, têm algum caráter que as distingue, ou não são tão vivas ou não apresentam os elementos de localização ou de exterioridade; 4º) Não é porque a impressão do objeto imaginário seja rápida, mas é porque ou não vem com certos elementos, ou é menos viva a sensação produzida do que a que provém da ação real de um objeto. Se a sensação tivesse os mesmos caracteres da sensação, real seria confundida na ocasião, e somente depois é que conheceríamos o erro, e tanto menos prontamente quanto maior fosse a semelhança; e por isso as pessoas apreensivas não ousam ficar a sós, apesar de sua razão. A opinião do sábio que citamos em nada contraria a nossa opinião, antes a confirma.

A sensação resulta da impressão no organismo e do ato de consciência. Para haver sensação é preciso que concorram estas duas condições. Existirão elas no que chamamos sensação cerebral? O que se chama representação mental, e que outros chamam *concepção* será uma sensação? Não haverá neste último fenômeno simplesmente um fato do espírito, sem interferência alguma do organismo? Não será antes uma idéia, do que uma sensação? É o que vamos discriminar apesar da dificuldade da resolução. Na ausência dos objetos que obraram sobre os órgãos sensórios, e nos causaram sensações experimentamos fenômenos semelhantes. Dentre estes fenômenos alguns há que podem ser despertados voluntariamente, outros não o podem ser. Temos muitas vezes a lembrança de uma percepção, e a não podemos reproduzir; assim é a percepção de um cheiro, suponhamos de cheiro de rosa; recordo-me de ter sentido este cheiro, mas não está em meu poder reproduzi-lo agora apesar de todos os esforços. Eis aqui uma lembrança sem a percepção atual.

Suponhamos que espontaneamente este cheiro de rosa se manifesta; será uma lembrança? Se este cheiro ao mesmo tempo que o tenho é reconhecido, terei sem dúvida uma lembrança ao mesmo tempo que tenho a sensação, se porém o não reconhecesse, não haveria lembrança. Assim posso ter uma reprodução de uma sensação sem ter a lembrança dela, e posso ter a lembrança sem a reprodução. Lembro-me do juízo que formei, quando comparei duas sensações, sei que o amargo não é doce, mas não sinto (p. 21) atualmente nem posso reproduzir as modificações que tive quando senti o amargo e o doce. Lembro-me da torre de uma igreja, da idéia que

formei, quando vendo-a reparei para todas as suas partes; posso falar sobre ela, lembrar-me das distinções que fiz na ocasião comparando-a com outras torres, não m'a represento atualmente, ou porque não quero, ou porque não posso representá-la. Portanto há ocasiões em que com a lembrança de um objeto o tenho representado mentalmente, há outras em que não tenho a representação, posto que tenha a lembrança. Logo pois posso ter a idéia de um objeto visível sem a sua representação, sem que um fenômeno análogo ao que tivera por ocasião de sua ação, se reproduza atualmente.

Posso representar-me uma figura de três ou quatro lados, e não posso representar-me uma figura de 20 lados, e todavia ter a idéia desta última figura e raciocinar sobre ela. No primeiro caso não nos achamos como no segundo: há mais alguma coisa, quando existe a representação. Digo que quando me represento a figura, tenho uma sensação cerebral, que esta representação é o resultado de uma impressão atual, de uma modificação do cérebro, e que no segundo não há modificação orgânica. Quando penso em geral em um objeto sem ter a sua representação, sem experimentar alguma coisa, que se assemelhe a percepção que ele me produziu, digo que não tenho sensação cerebral; mas se voluntária ou involuntariamente experimento um fenômeno, que se assemelhe ao que tive na ocasião da ação do objeto, digo que tenho uma sensação cerebral. A minha consciência não confunde estes dois estados; acho-me diferentemente neles, portanto não podem ser os mesmos. Há alguém que não descubra diferença no estado, em que se acha quando desperta uma percepção visual, ou auditiva, e não pode despertar uma percepção gustativa ou olfativa? Agora vejamos por que me parece ser o fenômeno da representação mental o resultado de uma modificação cerebral, tão orgânica como a que tenho pelo contato de um objeto exterior.

Olho fixamente para um objeto, a impressão que rece(p. 22)bo não cessa logo que fecho os olhos, esta impressão continua apesar de ter cessado a ação luminosa, e continuo a ver o mesmo objeto. Neste caso é sobre o próprio órgão do sentido que se continua a impressão. A sensação desaparece, e pode tornar no fim de alguns instantes, mas finalmente se desvanece completamente. Se existe uma lesão no nervo, passam-se nele certas modificações, que podem ser semelhantes às modificações havidas por ocasião da ação do objeto, e tenho a mesma sensação. Se a lesão tem sua sede no cérebro, na origem dos nervos óticos, as mesmas sensações podem-se reproduzir. Nestes casos não há dúvida, a organização toma parte de fenômeno, e todavia não houve ação nova de um corpo exterior.

Concluo que há verdadeiras sensações inteiramente semelhantes às que se manifestam pela ação dos objetos exteriores, sem que sejam produzidas por esses objetos. E muitas destas sensações tem princípio na própria substância cerebral. Replicar-me-ão que

nestes casos as sensações são as mesmas, e são produzidas por um agente físico, que há uma causa que obra mecanicamente sobre o nervo ou sobre o cérebro e que produz a impressão; que na representação mental não há causa alguma física que obre, e portanto, não há impressão, e esta representação não é uma verdadeira sensação. Se atendermos, porém, a que, afetados os órgãos internos, e modificado diversamente o cérebro, nestas circunstâncias manifestam-se fenômenos inteiramente semelhantes aos que vêm dos agentes exteriores, não poderei dizer que os fenômenos atualmente manifestados são o resultado de impressões no cérebro, e têm, como os provocados por agentes exteriores, uma parte orgânica. Quando o cérebro está doente, e produzem-se fenômenos inteiramente semelhantes às sensações externas, não me é lícito crer que são o resultado de verdadeiras impressões cerebrais?

Não sabemos que nem todas as modificações se despertam voluntariamente e que muitas sobrevêm involuntariamente? E estas que assim se produzem espontaneamente, (p. 23) sem provocação da vontade e sem provocação exterior, não serão um produto da ação orgânica do cérebro? Todas as vezes que o nervo ou cérebro está afetado, aparecem alucinações dos diversos sentidos, e sei que são devidas a uma causa orgânica; acontece porém que algumas vezes não descubro lesão alguma ou no nervo ou no cérebro, a qual me possa fazer conhecer positivamente que as alucinações têm ainda por causa o organismo. Mas, se apesar disto estas alucinações, que se manifestam, são exatamente as mesmas, que as que então se mostravam, não poderei pensar que neste caso também existe uma causa orgânica?

Como tanto as percepções que reproduzo voluntariamente, como aquelas que não tenho poder de reproduzir, reaparecem espontaneamente, e como em muitos casos não há dúvida que este reaparecimento é o resultado de uma ação orgânica, sou levado a admitir que todas as vezes que a reprodução se faz, há uma ação orgânica, há uma impressão cerebral, e portanto o fenômeno é da mesma natureza que aquele que se origina pela ação dos objetos sobre os órgãos exteriores; não é meramente uma ação do espírito. Noto, outrossim, que só desperto voluntariamente aquelas percepções que fazem parte das sensações em que o elemento espiritual é o mais desenvolvido, enquanto que não desperto aquelas em que predomina o elemento orgânico, sendo estas reproduzidas espontaneamente como também as outras; donde infiro que na reprodução destes fenômenos é o organismo que toma a maior parte, e que portanto para esta reprodução deve haver ação orgânica. O que vem dar mais força a este nosso modo de pensar, é que certas imagens são constantemente ligadas às afecções de certos órgãos internos; é que as substâncias ingeridas que dão ocasião à produção

dos fenômenos da imaginação têm sua ação sobre o cérebro, como os narcóticos, o "hatschisch", etc.

Devo também fazer observar que não é uma percepção geral que se reproduz, não é a idéia de uma cor, de um som, de um cheiro, etc., que se reproduz, é sim uma percepção particular, é uma cor particular, um som determinado, um (p. 24) cheiro especial. Quando me represento um homem ou é tal ou tal indivíduo, ou embora não seja esse indivíduo, não é certamente a idéia geral de homem, mas é um homem de certa altura, feições e vestuário particular, etc. O grande Boussuet(13) indicando a diferença entre a imaginação e a inteligência, e dizendo que é fácil confundir-se uma com outra, assim se exprime em vários trechos: "Imaginar o triângulo é representar-se um de uma medida determinada, e com certa grandeza de seus ângulos e de seus lados; em lugar que entendê-lo, é conhecer a sua natureza e saber em geral que é uma figura de três lados, sem determinar nenhuma grandeza ou proporção particular". "Não se pode imaginar senão as coisas corpóreas e sensíveis, em lugar que se podem entender as coisas tanto corpóreas como espirituais, as que são sensíveis e as que não o são".

Estes trechos mostram que há, como disse, uma diferença muito grande entre a representação e a idéia, que a primeira é um fenômeno orgânico. Reproduzindo-se as modificações, elas são reproduzidas as mesmas; a diferença estará no grau, mas não na essência, e sobre estas percepções e sensações fazemos as mesmas operações que sobre as primitivas. Finalmente, o que bem mostra a intervenção do organismo é que tanto mais facilmente são reproduzidas ou se reproduzem estas percepções, quanto mais repetida tem sido a ação do objeto exterior, e mais próxima é; que muito mais dificuldade temos em representar-nos um objeto que não nos é familiar, do que um que é habitual, e que no fim de algum tempo mais ou menos longo, decorrido depois da última ação do objeto, podemos ter uma idéia desse objeto, mas não conseguimos nô-lo representar, porque as impressões primitivas não se podem mais reproduzir. Neste fenômeno de representação ou de reprodução ou revivificação dá Lelut(14) o nome de *transformação sensória*, porque diz que as idéias voltam a seu ponto de partida, tornam-se sensações.

(p. 25) Este autor admite um primeiro grau nesta revivificação; não é ainda uma sensação, mas sua imagem, para assim dizer, porque não só sucede isto com as sensações visuais, mas também com as auditivas, e nunca as do olfato, do gosto e do tato passivo. Constitui na nossa linguagem uma representação mental, e não uma sensação própria. Cumpre observar que esta revivificação é mais

(13) *Connaisance de Dieu et de soi-même.*
(14) *Amullette de Pascal.*

ou menos intensa e viva. Às vezes apresenta-se em grau fraco, outras vezes com maior força, é sempre a mesma representação mental, mas em grau diverso.

A consciência não toma estas imagens ou estas representações como coisas realmente existentes no mundo, não as toma como sensações ou percepções atuais produzidas pelos objetos exteriores. As imagens assim reproduzidas ficam interiores, mas acontece que revestem um caráter extraordinário, objetivam-se, representam-se fora, apresentam o caráter de uma verdadeira sensação primitiva, que o *eu* na maior parte dos casos atribui à ação do mundo exterior. Eis aqui o segundo grau de revivificação. Para Lelut a representação mental e a alucinação não são senão dois graus do mesmo fenômeno. Esta é também a nossa opinião, e compreendemos todos esses fenômenos debaixo do nome de sensações cerebrais.

Quando procuro despertar a percepção de um objeto visível, a representação começa por ser obscura, confusa; mas, à medida que concentro toda a força da minha vontade, a representação se vai aclarando cada vez mais e mais particularmente me representa o objeto, e como que este toma cores mais vivas ou fica mais iluminado, observo uma gradação sucessiva de distinção na representação; daqui para a alucinação não há mais que um passo. É um fenômeno análogo ao que referi antes, quando olhei fixamente para uma janela muito aclarada pelo sol. Naquele caso havia ação do organismo, e neste que é idêntico, por que não haverá? A mesma gradação se tem observado entre as alucinações, que Baillarger chama psíquicas e as alucinações psico-sensórias; nas primeiras a sensação é toda interior, são imagens ou vozes secretas, nas segundas é o objeto mesmo, são palavras que se ouvem, são nos pró-(p. 26) prios órgãos sensórios que parece passar-se o fenômeno.

"A simples concepção de um objeto material, diz Michea, quando é viva e forte, pode aproximar-se muito da alucinação, mas não deve nunca lhe ser inteiramente assimilada, porque há entre elas duas, toda a distância de um fenômeno abstrato a um fenômeno concreto, todo o intervalo que separa a idéia da percepção. Por isso a designamos pelo nome de falsa alucinação e não de alucinação psíquica ou intelectual, como muito impropriamente a chama Baillarger. Santo Agostinho chama a concepção simples, de que se trata, visão espiritual, por oposição a alucinação que ele chama visão corpórea"(15). "Se a alucinação verdadeira, diz o mesmo autor, é um sintoma que, por sua natureza, participa da idéia e da percepção sem ser adequado nem a um nem a outro, a falsa alucinação é um fenômeno intermédio à idéia e à alucinação verdadeira. Ela é mais que uma idéia, porquanto seu objeto reveste uma forma verdadeira e determinada que se aproxima muito da

(15) *Du délire des sensations.*

aparência de um elemento material, e é menos que uma alucinação verdadeira, porque esta forma, por mais viva e determinada que seja, não chega nunca até impor pela forma de uma percepção".

Vemos pois que Michea admite os dois graus debaixo do nome de alucinação verdadeira e de alucinação falsa; para ele a palavra alucinação não deve ser dada senão ao fenômeno "que implica sempre e necessariamente a aparência de um objeto exterior, de um fenômeno concreto, de uma realidade material". Assim pois o fenômeno da representação mental se pode manifestar em três graus principais: no grau mais fraco constitui a simples *concepção* de um objeto material, na frase de alguns filósofos; no 2º grau constitui a alucinação psíquica, a falsa alucinação; no 3º, finalmente, a alucinação psico-sensória, a alucinação verdadeira.

O *eu* não confunde uma cor que vê com com uma cor que se (p. 27) representa mentalmente, um som que ouve com o que se representa do mesmo modo; o *eu* não confunde a falsa alucinação com uma sensação atual, há sempre um caráter que as faz distinguir, mas este caráter desaparece na alucinação verdadeira, que não difere em si absolutamente da realidade. As percepções visuais, auditivas, tangíveis se manifestam nos três graus, principalmente as duas primeiras, enquanto que as do olfato e do gosto se manifestam somente no estado de alucinação e de ordinário de alucinação verdadeira. As primeiras, como representações mentais, podem ser reproduzidas voluntariamente, as segundas se apresentam sempre involuntariamente.

Esta não é a opinião de Galluppi: "porque, diz ele, se a coisa fosse assim, um cego de nascença não poderia reconhecer ao gosto o açúcar que havia antes comido, nem ao tato as moedas que havia antes tocado. Este reconhecimento supõe necessariamente que o cego, de que se fala, percebe a identidade entre as percepções do gosto e do tato atuais e as que ele havia experimentado. Ora, para perceber esta identidade é necessário que as percepções idênticas sejam juntamente presentes ao espírito; logo, as percepções passadas dos sabores e do tato se reproduzem; um fato tal se faz observar incessantemente em cada um de nós. Qualquer que nas trevas bebesse leite ou vinho, o reconheceria; qualquer que nas trevas sentisse o cheiro, o reconheceria; ora, um tal reconhecimento supõe necessariamente a reprodução das percepções passadas... Nós de fato reconhecemos os raciocínios que fazemos em algumas circunstâncias, o que não poderia suceder sem a reprodução de que falamos. Concluamos que todas as percepções dos objetos, que se manifestaram por meio dos sentidos externos e da consciência, se podem reproduzir"(16).

(16) *Elementi de filosofia.*

A esta opinião de Galluppi responderemos: que se deve fazer distinção entre a reprodução voluntária e a reprodução involuntária de uma percepção, e por isso dissemos (p. 28) que todas, até as do gosto e do olfato, se reproduziam involuntariamente, mas voluntariamente não. As do gosto e do olfato, e algumas percepções táteis não se reproduzem assim. Em segundo lugar direi que para reconhecer um cheiro, um sabor, uma percepção qualquer que tenho atualmente, não é mister que a percepção passada se reproduza; teríamos então duas percepções. Se fossem idênticas, como as distinguiria? é porque os fenômenos não são inteiramente idênticos que reconheço a percepção atual, o que experimento é a percepção atual e a lembrança de uma percepção semelhante; e a lembrança não é idêntica com a percepção, não é a própria percepção que se reproduz. Logo pois Galluppi se engana, sua objeção cai por terra. A alucinação verdadeira é que é idêntica com uma percepção sensória, a alucinação falsa e a representação mental não lhe são idênticas, porque lhes falta o fenômeno de localização ou o de exterioridade.

A ilusão é um fenômeno muito interessante. Os autores distinguem a ilusão da alucinação. A ilusão necessita da intervenção dos órgãos dos sentidos e a ação atual de um objeto. Na ilusão se percebe de um modo vicioso uma impressão verdadeira. O que se observa é que um objeto, fazendo impressão sobre os sentidos, em lugar de produzir as sensações próprias, faz reproduzir outras sensações e percepções, de modo que pensamos ter presente outro objeto. Neste caso a impressão atual vai despertar as impressões que foram causadas por outro objeto e, reproduzindo-se a percepção deste outro objeto, pensamos ver o ausente, enquanto que não vemos o atual. Houve ação do objeto atual, mas esta impressão ficou solitária e em lugar de ser acompanhada das outras impressões dadas pelo objeto foi reproduzir impressões passadas com que estava associada; não houve tempo ou houve qualquer outra circunstância que impossibilitou receber-se as outras impressões necessárias para a percepção completa do objeto presente. E como a impressão dada por este se achava ligada a outras impressões dadas por um objeto ausente, sendo (p. 29) estas reproduzidas, reproduziu-se deste objeto ausente.

Um objeto que nos é familiar pode ser novamente visto ou excitando novamente todas as impressões, que por outras vezes excitou, ou excitando somente uma delas; e as outras reproduzindo-se sem nova excitação externa, o resultado é o mesmo. Não percebo diferença alguma em um e outro caso, temos a mesma percepção. Se no primeiro caso houve ação do organismo, por que não será o mesmo do segundo? A ilusão continua enquanto não há uma impressão diferente que venha interromper a ordem das impressões reproduzidas. Portanto o fenômeno da ilusão é muito

favorável à nossa opinião, porque aqui não há dúvida que a ação cerebral se exerce, e, se se exerce neste caso, também se exerce quando em lugar da ilusão é a alucinação que se manifesta.

A propriedade que tem o cérebro de originar sensações, independentemente da ação sobre os órgãos sensórios, a propriedade que tem em conseqüência de reproduzir percepções, esta sensibilidade cerebral constitui o que se chama ordinariamente *imaginação reprodutora.* Condillac dá o nome de imaginação à faculdade de despertar as próprias percepções; e é neste sentido que tomamos aqui esta palavra, e não no sentido da imaginação criadora que é uma faculdade muito diferente. Dugald Stewart dá a esta propriedade o nome de *concepção.* "A concepção, diz ele,(17) é a faculdade de reproduzir as impressões antigas; esta faculdade põe o pintor em estado de ter presente ao espírito as feições de seu amigo ausente... Shakespeare chama a esta faculdade o *olho do espírito.* Corresponde ao que os escolásticos chamavam *simples apreensão.* É a faculdade pela qual o espírito tem a *idéia* de um objeto de percepção na ausência deste objeto, ou a *idéia* de uma sensação que ele precedentemente sofreu. No ato da memória é compreendida a idéia do passado. A concepção não implica idéia de tempo".

(p. 30) Ahrens atribuindo ao corpo uma espécie de conhecimento diz "que o corpo possui um gênero particular de imaginação que constitui uma espécie de conhecimento. O corpo se manifesta a nós imediatamente pela sensibilidade. Ele se exprime e nos fala de outro modo pela imaginação. Os sinais do conhecimento corpóreo não são *sinais ideais,* mas *imagens tomadas do mundo exterior,* e pela maior parte tão confusas, que o espírito está na necessidade de traduzi-las em linguagem distinta. Este estado do corpo se manifesta particularmente pouco antes da passagem definitiva da vigília ao sono, quando o *corpo entra de alguma sorte em seu poder exclusivo e próprio.* Aparecem então uma multidão de imagens, de quadros, que *nosso espírito não produziu*"(18). Em outro lugar o mesmo autor assim se exprime — "Como no sono a própria causalidade do espírito se enfraquece pela relaxação do laço que existe entre as faculdades intelectuais, e como de outro lado a atividade da *imaginação* do corpo, que não é *nós,* cresce no *cérebro,* e que o espírito percebe assim objetos que ele *não produziu,* ou à *produção dos quais cooperou fracamente,* é muito natural que ele atribua a estas imagens, *inteiramente semelhantes* as que atinge na vigília, uma realidade correspondente... No sonho ordinário as imagens, que representam estados corpóreos, vêm sem a participação do espírito, elas surgem quando certas partes do corpo são particularmente excitadas ou embaraçadas em suas funções". Estes trechos

(17) Op. cit.
(18) *Cours de psychologie.*

de Ahrens, que não conhecia ainda a primeira vez que escrevi sobre este objeto, vêm confirmar mais o meu modo de pensar.

Gabet([19]) diz que — quando a imaginação entra em atividade para reproduzir uma percepção, ela não obra somente sobre o cérebro; parece que ela excita também os órgãos que nos transmitiram a percepção; assim quando queremos representar-mos um objeto, fechamos os olhos, e todavia a imagem nos parece pintada sobre a retina. Se imaginamos (p. 31) alguns sons, experimentamos certo ruído nas orelhas. Procuramos representar-nos o sabor de alguma substância, faz-se então nas papilas nervosas uma ligeira constrição que faz correr algumas vezes a saliva mais abundamente na boca. Finalmente, dirigimos nosso pensamento sobre objetos que podem despertar a concupiscência, imediatamente os órgãos da geração entram em ereção. O mesmo acontece com as dores internas; a idéia só que nô-las recorda nos faz trepidar".

A imaginação se exerce de ordinário independentemente da ação da vontade, é antes uma faculdade passiva, e é por isso que Baillarger diz que a alucinação depende do exercício involuntário da imaginação. Quase sempre acontece que a vontade não toma parte alguma nesta reprodução das percepções, e por esta razão somos levados a confundi-las com as percepções verdadeiras; mas a reprodução de algumas é voluntária, e são estas as que neste caso não se confundem com as normas. É isto devido a que no exercício involuntário a atividade do *eu* é menos enérgica e no voluntário apresenta toda a sua energia. Podemos talvez dizer que o caráter que distingue a representação mental da falsa alucinação consiste em que na representação, sendo nós a causa, existe a memória; sabemos que é a reprodução de uma modificação anterior. Enquanto que na alucinação falsa, não havendo ato da vontade, conservando-nos inteiramente passivos, não há memória, e, portanto, falta o reconhecimento; a modificação nos parece atual, porque se apresenta com o sinal de anterior, e isto tanto mais facilmente quanto mais viva for a reprodução. E isto nos explica porque as alucinações são mais freqüentes no estado intermédio entre a vigília e o sono, e nos mostra porque elas desaparecem logo que se fixa a atenção, substituindo-se assim um estado ativo ao passivo.

"É quando, diz Jouffroy, a inércia do poder pessoal e esta independência das faculdades começam que as imagens fantásticas aparecem na ocasião do sono; cessam logo (p. 32) que o espírito retoma a direção das faculdades e faz ato de vontade e de atenção."([20]) São somente as sensações e as percepções em que somos ativos, que podem ser voluntariamente reproduzidas na ausência das causas que as provocaram. A vontade dirigiu o órgão para a recepção das

(19) *Science de l'homme.*
(20) *Mélanges philosophiques.*

impressões exteriores, a mesma ação que então imprimiu, quando o órgão procurou a impressão, esta mesma ação voluntária se renova; temos o sentimento do esforço que fazemos. Quando queremos despertar uma percepção, dirigimos a nossa atenção para os órgãos que nos deram a sensação, concentramos toda a força de nossa vontade para esse lado; e embora não possamos ter a mesma sensação, não deixamos todavia de nos perceber diferentemente modificados, sentimos o que quer que seja, que não é a sensação, mas que tem muita analogia com ela e alguns pensam que podemos despertar a própria sensação em toda a sua vivacidade.

Tanto é certo que alguma cousa sentimos, que os nossos esforços nada produzem dirigidos sobre os órgãos do gosto e do olfato, não acontecendo assim com os da vista e do ouvido; é este estado que Maine de Birand[21] trata de descrever quando diz — "o indivíduo obra na representação como obrava na impressão direta; tudo quanto havia posto de seu nesta, ele efetua na outra; ele criaria pois uma segunda sensação se dispusesse da sensibilidade como dispõe do movimento; mas enquanto a mão obra para retomar a forma do globo, as extremidades sensitivas ficam inativas, entorpecidas". Em outro lugar assim se exprime — "Quando me represento a figura ou a forma de um corpo, que me recordo em mim mesmo de uma série de sons, meu cérebro está disposto, sem dúvida, do mesmo modo (exceto no grau) como se o olho e a mão percorressem atualmente as dimensões do sólido ou se o ouvido fosse ferido pelas vibrações sonoras."

Não sei se as extremidades sensitivas ficam inativas, o que sei é que o estado, em que me acho, não é o mesmo (p. 33) que o estado anterior; não existe é verdade, a sensação, mas coisa que tem com ela semelhança. Isto se observa muito bem quando queremos pronunciar uma palavra. Logo que procuramos pronunciá-la, sentimos os órgãos da voz e do ouvido modificados, não se efetua a articulação, mas disponho o órgão para ela; não ouço ainda o som, mas o ouvido já sente alguma coisa. Se articulamos a palavra mudamente, isto é, se efetuamos os movimentos do órgão vocal sem emitir som, este efetuamento da articulação nos parece simplesmente um grau mais elevado da modificação que sentíamos antes e até ouvimos quase o som da palavra antes de pronunciá-la e logo que pronunciamos realmente a palavra, percebemos como que a continuação do estado precedente; não sentimos agora tanta diferença no nosso modo de ser, como antes de querer pronunciar a palavra. Quando leio, começo por não dar atenção às palavras, mas se para melhor entender o que leio, articulo mentalmente, isto é, excito o órgão da voz, articulo depois realmente as palavras mudando, e finalmente as pronuncio expressamente. De modo que uma palavra

(21) *Influence de l'habitude.*

pode ser pronunciada em parte mentalmente e em parte realmente, a diferença está no grau.

A mesma diferença de grau existe entre uma sensação cerebral e uma sensação sensória (permita-se-me a expressão). Se no primeiro caso as extremidades sensitivas estão entorpecidas ou não, é o que ignoro; o que sei, porém, é que a sensação cerebral é as vezes tão viva, que é preciso toda a atividade do espírito para deixar de confundi-la com a sensação provocada pelos objetos exteriores. Três graus admitimos nas sensações cerebrais: 1º) a representação mental; 2º) a alucinação falsa; 3º) alucinação verdadeira.

Penso ter mostrado que em todos estes casos há uma ação cerebral, e a seguinte experiência de Darwin[22] ainda vem em nosso socorro — "Fechem-se os olhos, e cubram-se com o chapéu; pense-se então por um minuto em uma área bem conhecida, e procure-se cantá-la com a maior (p.34) atividade possível do espírito; se imediatamente depois descobrem-se os olhos, e são abertos de repente, a íris se contrai no fim de um segundo, mas a luz do dia parecerá mais viva por alguns minutos. Depois fechem-se os olhos e cubram-se, e pensai fortemente em um cubo de marfim de duas polegadas de diâmetro, fazendo atenção primeiro a seus dois lados norte e sul, e depois às outras quatro faces; depois representai-vos o mesmo cubo como colorado em vermelho sobre todas as faces, depois em verde e depois em azul, finalmente abri repentinamente os olhos, e depois de ter deixado passar um segundo, não se perceberá aumento algum da luz do dia, não se será ofuscado".

Este exemplo tende a provar que na representação há ação orgânica, e demais que há intervenção do próprio órgão sensório. Ignoramos o modo por que estes fenômenos se passam. O exercício do órgão cerebral, posto que muitas vezes independente da vontade, está subordinado a ela; depende da vontade imprimir-lhe-a ação, suspendê-la até muitas vezes. O cérebro recebe as impressões de todos os órgãos, e provoca ações independentes de nossa vontade, e até sem participação da consciência; o cérebro obedece às determinações da vontade e as transmite aos órgãos. A ação do cérebro se patenteia às vezes tão independente da inteligência, que esta é, para assim dizer, um observador inativo que testemunha simplesmente o que nele se passa. O cérebro é o órgão imediato do *eu*, mas não é o *eu*. As impressões, como resultados de ações orgânicas, sofrem de sua parte novas modificações; ele é produtor de impressões, segregador de impressões e ordenador de movimentos automáticos, mas não lhe pertence a parte perceptiva das sensações, nem a produção das idéias, nem as determinações da vontade.

Os fenômenos da alucinação e da ilusão, bem como os outros fenômenos da imaginação, são muito mais bem explicados, admi-

---

(22) *Zoonomie.*

tida a nossa opinião, do que na opinião ordinária. Não é a idéia que se transforma em sensação; por oca(p. 35)sião de certas idéias, ou em virtude de um ato de nossa vontade, ou por uma causa qualquer independente desta, o cérebro pode reproduzir as impressões havidas e reproduzir-se então a sensação ou a percepção. Não é a idéia que se transforma em sensação ou percepção; tanto assim que existe ao mesmo tempo que se manifesta o fenômeno cerebral, como se vê pela observação de uma mulher que Baillarger encontrou no serviço de Pariset: esta mulher se queixava de ouvir uma voz repetir em som alto suas idéias boas e más. Por esta observação se vê, que não é o pensamento que se transforma, mas que simultaneamente existem o pensamento e a sensação cerebral.

Os produtos reais e fantásticos, a ação da sensibilidade sensória e da sensibilidade cerebral se patenteiam tão freqüentemente unidos, se misturam e se combinam tão inteiramente que é muito difícil discriminá-los. O ilustre Bousset[23] não deixou escapar esta observação e diz muito positivamente — "Este ato de imaginar acompanha sempre a ação dos sentidos exteriores. Todas às vezes que eu vejo, eu imagino ao mesmo tempo; e é muito pouco fácil distinguir estes dois atos na ocasião em que a vista obra".

CAPÍTULO VII — Sono e sonhos

Em continuação do que dissemos sobre a sensibilidade cerebral, falemos do sono e dos sonhos. O que será o sono? Será o repouso do espírito, será o repouso do corpo? Será um repouso, ou será outro modo ou outro grau de se exercerem tanto as funções do corpo como as do espírito? Não há repouso na economia enquanto dura a vida, os fenômenos vitais continuam sempre; não há interrupção total; as funções da vida orgânica nunca cessam. Parece todavia que estas funções se exercem com menor energia do que durante a vigília. Mas será bem certo que isto aconteça em todas as funções da vida orgânica? Não haverá alguma que se exerça com a mesma energia, e alguma até com maior energia? É o que parece também acontecer. O que é certo é que o sono traz mudanças no exercício das funções orgânicas. Além destas funções não haverá alguma outra, que seja suspensa no sono? Há, assim como o há na vigília, porque nem sempre na vigília todas as funções corpóreas se executam sem interrupção. Deixando as funções simplesmente corpóreas, passemos àquelas em que o espírito toma parte, as quais dependem do corpo e do espírito; estas funções são a sensibilidade, a motividade, as percepções externas.

(23) Op. cit.

As percepções externas e a motividade cessam quase sempre completamente durante o sono, e até é o caráter mais saliente que distingue o sono da vigília. As nossas relações com o mundo exterior param completamente em um sono profundo. Às vezes, é verdade, nem todos os sentidos estão fechados, algum há que ainda recebe impressões exteriores, posto que este sentido, que ainda está em comunicação com o mundo, esteja ordinariamente mais embotado, menos impressionável do que na vigília. Existe pois um relaxamento nos órgãos externos dos sentidos e nos músculos, e, portanto, parece que são estes órgãos que necessitam de descanço completo ou quase completo. A sensibilidade externa está no mesmo caso, mas a interna adquire em muitas circunstâncias um aumento de excitamento, os órgãos interiores se tornam a sede de impressões mais multiplicadas ou mais vivas, ou antes estas impressões, posto que sem aumentar de freqüência e de grau ficam mais distintas, porque não encontram as impressões externas que as venham mascarar.

Dentre os órgãos internos, o cérebro merece particular atenção. O cérebro, como temos visto, é um verdadeiro sen(p. 37)tido interior; ele sofre impressões próprias, ele recebe as impressões de todos os órgãos, tanto externos como internos; é a ele que vão ter as impressões que devem ir à consciência, mas que chegam muitas vezes até ele sem se patentearem a ela, e dão nascimento a movimentos até muito complicados sem sua participação, de sorte que movimentos se podem apresentar sem se referirem à alma. O cérebro estará em completo repouso como os órgãos dos sentidos externos? Não parece provável, porque é impossível que as impressões, que se fazem continuamente nas partes vivas, não se transmitam algumas delas ao cérebro, e o cérebro mesmo, que vive, não pode deixar de ser incessantemente modificado. A sua atividade própria pode estar muito diminuída durante o sono e é de presumir que o cérebro tenha algum descanso, porque sabemos que se irrita e se inflama, todas às vezes que deixamos por muitos dias de dormir. Portanto o cérebro também se repousa de algum modo, ou exercendo suas funções com menor atividade, ou em outra variedade, ou por meio de outros excitantes, o que também dá descanso.

Sucede contudo, freqüentemente, que o cérebro toma no sono um aumento de energia e produz essas sensações cerebrais, de que falamos em outra parte. É o que acontece nos sonhos, nos quais estando muitas vezes inativos todos os sentidos externos, só está em plena atividade o cérebro, donde brotam copiosas e vivas sensações, produtos seus próprios ou misturados com impressões dos órgãos internos.

Os fatos mostram que no sono há repouso de algumas funções e menor atividade em outras, mas que maior atividade pode acidentalmente aparecer no cérebro, e então produzirem-se os sonhos.

Este repouso é do organismo ou é do espírito? O repouso é do organismo, porque muitas vezes nos esforçamos para resistir ao sono, e nossos esforços são baldados; fixamos a nossa atenção fortemente sobre um objeto, e tudo é vão; o sono vem a nosso pesar. Muitas vezes, é verdade, vencemos o sono, e sempre que queremos o contrariamos, mas a nossa vontade é muitas vezes impotente.

(p. 38) Não se pode supor que a alma deixe de pensar sempre. As razões dadas por aqueles que opinam que a alma pode estar privada do exercício de todas as suas faculdades, não são convincentes; antes, pelo contrário, tudo nos leva a crer que a alma nunca descança totalmente. Se isto não acontece com o corpo, como aconteceria com a alma, cuja essência é a atividade? De certo que não estão em efetiva atividade todas as faculdades da alma; a percepção externa, a motividade, não se exercem, mas outras faculdades se exercem, e no estado de vigília nem todas as faculdades estão em ação sempre. No sono o repouso vem do organismo primitivamente, e só o é do espírito secundariamente. Se algumas faculdades, que de ordinário se exercem na vigília, não se exercem no sono, é porque, dependendo da atividade de certos órgãos, estes órgãos estão em inação, e consecutivamente as faculdades correspondentes que necessitam também de sua intervenção. Portanto, nem todas as faculdades da alma estão suspensas, nem todas estão em exercício no sono.

Se julgarmos do que se passa então no espírito, pelo que sabemos dos sonhos, diremos que a consciência, o juízo, a memória, a associação das idéias, não deixam de exercer-se, deixarão de se exercerem outras faculdades, mas estas se exercem sem dúvida, e a lembrança dos sonhos nô-lo indica. Estas faculdades e outras que se podem exercer durante o sono, se exercerão do mesmo modo que na vigília? ou há alguma diferença no modo de exercício? O que é que caracteriza o estado da alma no sono e na vigília? Muitos filósofos opinaram que durante o sono as diferentes faculdades obram involuntariamente, que a vontade nunca se põe em ação durante o sono, e que portanto, o sono é principalmente caracterizado pela ausência desta faculdade.

Não se deve admitir que a vontade nunca se exerce no sono. Ela não está sempre em ação, porque nem isto acontece durante a vigília; mas entra muitas vezes em ação no sono e dirige até as faculdades intelectuais, o que (p. 39) provam todos esses trabalhos da inteligência que se efetuam no sono, e que necessitam de todos os esforços reunidos e bem dirigidos do espírito. Os exemplos não são raros: pelos sábios muitas descobertas têm sido feitas durante o sono, e não há quem não tenha experimentado, que deitando-se e dormindo aprende muitas vezes a lição e vence dificuldades que não pôde vencer na vigília. Há muitas vezes produções de pensamentos novos. De mais a própria duração do sono parece depen-

dente da vontade, pois que acordamos precisamente à hora que deliberamos acordar antes de dormir. Outros filósofos, sem negarem a existência da vontade durante o sono, dizem que ela está mais vezes suspensa neste estado do que na vigília e habitualmente mais enfraquecida, e quando toma maior energia provoca a terminação do sono.

Parece que assim é: a ausência da vontade ou seu enfraquecimento habitual no solo parece demonstrado pelos fatos. Quando queremos dormir, ou não procuramos contrariar o sono, não fixamos nossa atenção sobre coisa alguma, deixamos vagar o nosso pensamento, tratamos de distrair a atenção, isto é, não a firmamos; quando em um sonho qualquer acontece fixarmos a atenção sobre uma circunstância, despertamos logo; é o que acontece quando uma impressão mais forte vem abalar nossos sentimentos e tirá-los do torpor, esta sensação sendo mais atendida faz com que acordemos; todas as vezes que a alma consegue obrar voluntariamente sobre o corpo, despertamos, é o que sucede quando gritamos ou queremos fugir a algum perigo, e que conseguimos mover o corpo voluntariamente. Um escultor, segundo refere Garnier, sonhou que testemunhava um duelo; aprontou-se para estudar o gesto e o rosto dos combatentes, e este ato de atenção bastou para fazê-lo perceber seu sonho e o acordou. Reid para se livrar dos sonhos terríveis, a que era sujeito, procurou, adormecendo-se, fixar em seu espírito esta reflexão, que tudo que ia ver não era senão um sonho, e chegou a reaver este pensamento no meio de seus sonhos, e desde este momento, reconheceu-os como tais. (p. 40) Estes fatos tendem a provar que no sono os atos da vontade são raros e de ordinário pouco enérgicos, porque, quando se tornam de certa energia, o sonho se desvanece e o sono acaba.

Devemos pois concluir que as faculdades intelectuais se exercem involuntariamente no sono, e isto é também provado por outros fatos. É entre a vigília e o sono que os sonhos se manifestam mais freqüentes, e no estado involuntário que os produtos da atividade cerebral são multiplicados, que as imagens fantásticas assaltam o espírito com mais freqüência e mais força. Os meninos e os homens pouco habituados à meditação dormem facilmente. O estado do sono é caracterizado pela diminuição do poder pessoal sobre as diferentes faculdades. Como dissemos, tratando das faculdades em geral, elas se exercem voluntária ou involuntariamente, e veremos que a vontade tem a virtude de dirigir a sua ação, de concentrá-las em certos pontos determinados e de aumentar assim a sua força respectiva; mas que embora se exerçam involuntariamente, embora não sejam reguladas pela vontade, elas não deixam de caminhar e muitas vezes tão firmemente que parecem governadas pela vontade, e outras vezes tão valentemente que a vontade é impotente para fazê-las mudar de rumo.

Dugald Stewart (1) pensa que no sono há suspensão das faculdades que dependem da volição, que a faculdade de querer não está suspensa, mas que o espírito tem perdido toda autoridade sobre os órgãos do corpo, como se vê no pesadelo, onde se tem consciência da impotência de obrar sobre o corpo. E que mesmo esta impotência de obrar é que distingue o pesadelo das outras modificações do sono. Para este filósofo não só a influência da vontade está suspensa, como também as faculdades que dependem da vontade. A esta opinião objeto: 1º) que a vontade não tem influência direta sobre o corpo, mas sobre a motividade, e (p. 41) que é esta que está suspensa, porque os órgãos, de cujo concurso depende sua ação, estão inábeis para suas funções; 2º) que não há faculdade que esteja tão dependente da vontade que nasça e se desenvolva somente por efeito dela, que somente há operações ou atos intelectuais que estão nesta dependência, mas que estes mesmos atos se passam no sono como dissemos.

Se no sono a vontade não está sempre suspensa, se no sono diversas faculdades ou a maior parte delas se pode exercer, não vejo a razão porque não possam ser dirigidas pela vontade, posto que mais raramente e com menor vigor do que na vigília. Parece, é verdade, que o exercício involuntário das faculdades é o mais ordinário, porque é neste exercício involuntário que a consciência é menos clara, mais vaga, e a distinção menor; que as percepções e as idéias se confundem mais facilmente; que tomamos os objetos das representações mentais como realmente existentes, o que não acontece quando as faculdades estão sob a direção da vontade.

Do que temos dito se poderá achar alguma contradição, pois que dissemos que a vontade não estava inteiramente suspensa e se exercia muitas vezes no sono, e dissemos outrossim que, quando fazíamos um ato de vontade o sono, terminava, ou pelo menos o sonho se esvaia. Mas esta contradição não é senão aparente e desaparece completamente se atendermos que o corpo dorme e o espírito nunca dorme; que se o espírito parece dormir é porque lhe falta o seu manancial ordinário, as impressões externas, as que nos estão sempre assaltando na vigília, e que são, pode-se assim dizer, os únicos materiais sobre que elaboram as faculdades intelectuais da maior parte dos homens. Os atos da vontade, que nos fazem despertar, são aqueles que se dirigem a algum fenômeno ou alguma ação que necessita da intervenção do organismo, principalmente da parte do organismo necessário para nos pôr em relação com os corpos exteriores, seja o nosso próprio corpo, sejam os corpos estranhos, ações que provoquem a ação do nosso corpo.

(p. 42) É o que se observa em todos os fatos apontados para mostrar que a atenção faz cessar o sono. Assim no pesadelo acorda-

(1) *Eléments de la philosophie de l'esprit humain.*

mos, quando a vontade, até então impotente para fazer sair o grito, consegue pôr os órgãos da voz em ação ou chega a imprimir algum movimento ao corpo; e se raras vezes acontece caminharmos ou fugirmos, é porque os primeiros movimentos que fazemos são logo seguidos do acordar. O sono cessa quando alguma excitação muito forte nos órgãos os tira do torpor em que estão. Acordamos quando principia o exercício da motividade, provocado pela vontade, e acordamos porque o corpo intervém na ação; enquanto a vontade não é capaz de obrar sobre os órgãos adormecidos, o despertar não sobrevém, mas logo que consegue fazê-lo acaba-se o sono. Portanto, não há contradição: quando o ato da vontade se dirige somente ao exercício de faculdades que não necessitam da interferência direta do corpo, estes atos não são suficientes para fazer terminar o sono, porque o sono é do corpo; é somente quando os atos da vontade se dirigem a faculdades, que exigem o concurso direto do corpo, que acordamos, porque os órgãos perdem o entorpecimento em que se acham.

Nem o fato do sonambulismo vem contrariar esta explicação, porque no sonambulismo o sono nos órgãos é incompleto, o sono é de certa espécie, alguns órgãos já estão acordados, e a vontade se poderá exercer sobre eles em grau prescrito sem trazer o despertar completo; mas, se vem a obrar sobre órgãos que estão adormecidos, o sono desaparece. De sorte que não existe contradição alguma, antes pelo contrário, os fatos mostram que só o corpo, e principalmente os órgãos de relação exterior são sujeitos ao sono; que a alma fica sem ação sobre estas partes do corpo e que é somente quando esta ação reaparece que o sono termina. A terminação do sono ou se faz espontaneamente pelas únicas forças do organismo, ou se faz pela ação da vontade, se esta se torna potente sobre os órgãos entorpecidos. (p. 43) Tanto os atos de atividade voluntária se manifestam no sono, que muitas vezes sonhando sabemos que sonhamos, refletimos sobre nossos próprios sonhos.

Até aqui temos falado do sono, no qual todos os sentidos externos estão suspensos, em que a locomoção e a motividade não se exercem; mas raras vezes isto acontece, algumas funções de relação continuam no sono, posto que parcial e fracamente, e algumas vezes com bastante energia e tanta quanta na vigília a mais completa. Acontece até que certa ordem de fenômenos está sob o império da vontade e outra ordem análoga não está; que certos fenômenos, que envolvem o excitamento exterior, se efetuem no órgão e outros da mesma ordem não se produzam. Examinemos estes diferentes casos.

Raras vezes todos os sentidos exteriores estão fechados às excitações externas, sempre algum se conserva mais ou menos apto para receber as impressões de fora; mas, de ordinário, estão embotados, e as percepções que por eles vêm, se misturam com os pro-

dutos da sensibilidade cerebral, não se distinguem deles. E até acontece que há ilusão, porque, como vimos, a ilusão provém de que recebendo-se certa impressão, está impressão vai despertar outras no cérebro, fazer com que estas se reproduzam e pensamos ter presente um objeto, quando é outro que nos afeta; donde resulta que as impressões que recebemos são mal interpretadas. Por isso não é de admirar que Reid tendo uma dor de cabeça sonhasse que lhe estavam arrancando o couro cabeludo; que sofrendo a dor dos sinapismos pensemos estar ardendo em uma fogueira. Existe no sono exatamente o que muitas vezes na vigília, ilusões, interpretações falsas, apesar de que seja isto mais trivial durante o sono, precisamente porque os órgãos externos das sensações se acham muito aquém da atividade cerebral.

Que a motividade esteja em exercício não é coisa rara, muitos movimentos se produzem no sono, dos quais temos uma fraca consciência; que a locomoção se faça também não é isto duvidoso, o exemplo dos sonâmbulos prova que o sistema muscular pode continuar nas suas fun(p. 44)ções, embora se exerçam involuntariamente na maior parte das vezes. Certa ordem de fenômenos está sob a direção da vontade, e outra ordem de fenômenos análogos não o está. A história dos sonâmbulos ainda mostra que os movimentos se efetuam com toda a precisão; por meio deles o indivíduo se põe em relação com os objetos de que necessita, evita até os obstáculos que encontra, o que parece mostrar que a vontade não é estranha a esses movimentos. Muitas vezes se observa que no sono incompleto se responde a umas perguntas, e não se responde a outras, que se responde com acerto, e narram-se acontecimentos passados com toda a precisão, enquanto não se é capaz de outros fenômenos análogos.

Soave traz a história de sonâmbulos, que estavam tão tomados pelo sono, que havia muito trabalho em acordá-los; mas neste estado caminhavam francamente, falavam distintamente, e a quem sabia oportunamente entrar em seus discursos e em suas idéias, respondiam com exatidão; entretinham consigo sós longos raciocínios, liam e escreviam como faria um homem acordado. Um deles aprontava chocolate, jogava, fazia operações de aritmética; o outro, que era boticário, lia receitas, conhecia os erros naquelas que estavam expressamente alteradas, confrontava os caracteres das ervas com os livros, e fazia muitas operações farmacêuticas com grande exatidão. Ora tudo isto prova que a vontade dirigia todas estas operações mentais, enquanto que outras ou não existiam, ou se faziam sem sua interferência. Soave observou que nestes sonâmbulos os sentidos não estavam perfeitamente acordados; que só eram sensíveis às impressões relativas às preocupações atuais; com os olhos podiam ler, mas não viam as pessoas que estavam junto a eles; só ouviam os discursos coerentes com suas idéias, e respondiam, e não ouviam

outros sobre objetos diferentes. Estes fatos provam o que disse, que certa série de fenômenos podia manifestar-se, sem contudo poder aparecer uma série análoga e muito semelhante.

(p. 45) O sono se apresenta com diversas modificações, ora há completa oclusão dos sentidos externos, ora há somente oclusão completa de alguns e incompleta de outros; ora se exerce ainda a locomoção. A existência da vontade é compatível com estas diversas modificações e, quando pelo seu esforço não se deve operar ação nos órgãos oclusos, mas, simplesmente, nos órgãos acordados ou meio acordados, a espécie de sono continua. Só a vontade faz acabar o sono, quando é capaz de tirar do torpor algum dos órgãos que estava adormecido. Nas outras circunstâncias ela se pode exercer sem influir sobre o sono. A vontade, em uma palavra, só faz acordar quando tem o poder de tornar novamente impressionáveis os órgãos insensíveis no sono. Nos outros casos o sono continua, apesar das volições. E por isso acordamos ou quando os órgãos se vão restituindo à sua excitabilidade habitual, não só porque já se tem refeito no descanso, como porque os excitantes externos também contribuem para esse resultado; ou quando a vontade é bastante poderosa para os tirar dessa insensibilidade, empregando a motividade que, obrando sobre os nervos motores, excita os órgãos.

Tudo pois confirma que o estado de sono traz mudanças muito notáveis no organismo, e daí na inteligência. Mudanças estas que só podem ser explicadas pelo estado dos órgãos ou do físico, visto como o espírito não pode apresentar, no exercício das mesmas faculdades, diferenças que fariam crer que não são as mesmas faculdades da vigília, dando ora um resultado e ora outro, ou exercendo-se somente sobre umas percepções e não sobre outras; como se a alma fosse composta de partes, tomando uma delas conhecimento daquilo que a outra não toma, ou um conhecimento diferente. A alma pensa sempre, mas nem sempre conservamos a lembrança do que ela pensou; parece pois que dormindo sonhamos sempre, posto que não conservemos a lembrança de nossos sonhos em muitas ocasiões, e há casos em que conservamos a lembrança do que se passou no sonho sem nos lembrarmos que foi em sonhos; isto me tem acontecido e a outros, as cenas do sonho são havi(p. 46)das como reais, e só depois que vimos no conhecimento de que foi um sonho provavelmente.

Os materiais de que a alma se serve para suas operações no sono são de três espécies principais: 1º, as suas idéias, os seus conhecimentos adquiridos, e então o estado de sonho com estes únicos materiais não difere do estado de vigília; nestes sonhos, a que são principalmente sujeitos os homens pensadores, o espírito às vezes elabora as suas idéias com grande perfeição e muitas vezes com maior do que na vigília, porque não é distraído pelas impres-

sões exteriores; e esta é a razão que explica, porque muitos problemas que não foi possível resolver, quando acordados, os resolvemos dormindo; 2º, as sensações e percepções dos sentidos externos que se conservam pouco adormecidos, e então no estado de sonho, esses produtos se vêm misturar ou com os idéias ou com o produto dos órgãos internos, e daí as ilusões que experimentamos, e a mistura de verdadeiras e falsas percepções, donde provém uma interpretação errônea do que sentimos; 3º, as sensações cerebrais, próprias ou ocasionadas pelos outros órgãos internos, e são as percepções que daí resultam os materiais os mais ordinários de que se alimenta o espírito no sonho, ou pelo menos elas se encontram sempre, senão exclusivamente, pelo menos, em grande cópia em todos os sonhos.

Estas produções cerebrais, como sabemos, se apresentam em três graus, a simples representação mental, a falsa alucinação e a alucinação verdadeira. Manifestando-se no primeiro grau não tomamos estas representações senão pelo que são, não lhes damos existência fora do espírito; mas deixando de manifestar-se nesse grau, esses produtos têm muita tendência a revestirem o terceiro grau, e por isso tomamos essas alucinações como verdadeiras percepções dos sentidos; os objetos parecem estar presentes. Por que motivo acontece que nos sonhos as alucinações verdadeiras são mais freqüentes do que na vigília? Por que é que pensamos ter diante de nós os objetos a que elas se referem? Por que é menos fácil distinguir as alucinações das percepções reais? (p. 47) Examinemos também este ponto.

Gallupi diz que no sonho não olhamos os objetos nem como presentes, nem como ausentes; porque, diz ele, a idéia de presente é uma idéia relativa, e não se pode olhar um objeto como presente sem referi-lo a outro que se olha como passado. Visto como o espírito tem perdido toda atividade, não é capaz de julgar, de comparar, etc. Ora, negamos estas últimas razões com os fatos apontados e nenhuma dúvida pode ainda haver de que certas faculdades nunca deixam de exercer-se, e de mais a percepção para seu exercício não necessita do juízo e mesmo da memória, os objetos nos parecem presentes, porque não se ajunta a idéia do passado. Sucede aqui o mesmo que nas reminiscências que tomamos por coisas novas ou pelo menos que não tomamos como já havidas; e isto não é fora do ordinário, porque na ilusão durante a vigília o objeto nos parece outro; porque a sua presença vem despertar impressões feitas por outros objetos e as percepções nascidas não trazem o cunho do passado. Tudo é relativo se não há presente sem passado, não há passado sem presente, não há *eu* sem *não-eu*, não há certa cor sem outra, isto quer dizer, que não há distinção sem oposição ou pelo menos sem contraste.

No sonho os objetos nos parecem presentes assim como nos parecem na vigília; é um fato. Confundimos a representação mental

com a percepção. No estado de vigília até os produtos da imaginação se misturam e confundem com as percepções reais, e quando cremos ver simplesmente imaginamos ao mesmo tempo, como bem disse Bossuet. O que devemos procurar saber é a razão, porque nos sonhos esta confusão é mais ordinária, a distinção mais difícil. A distinção não se faz porque a representação mental se apresenta com todos os caracteres da percepção, com o elemento de exterioridade; se este elemento não existisse, não haveria confusão, e este fato se dá na falsa alucinação, e isto me faz crer que são precisamente os sonhos, que reconhecemos como tais quando sonhamos, formados por estas falsas alucinações, enquanto que nas verdadeiras acho muito improvável que os possamos reconhecer igualmente.

E por que há este elemento de exterioridade? Por que razão a representação mental se apresenta antes no terceiro grau no sonho do que no primeiro e mesmo do que no segundo? A razão não é fácil de descobrir. Existe ausência de verdadeiras percepções; o cérebro privado das excitações que lhe vêm do exterior e entregue, por assim dizer, à sua própria atividade, renova com maior vivacidade e clareza as impressões que recebeu anteriormente dos sentidos e portanto, as deve reproduzir com a maior exatidão, e com todos os seus elementos. De sorte que no sonho as feições dos indivíduos, que há muito tempo não vimos, se apresentam com tal perfeição, que só depois de um sonho podemos ter na vigília a representação exata dessa pessoa. Tive por muitas vezes na vigília de querer representar-me um homem, que muito amei, e que é morto, e não podia fazê-lo com clareza, suas feições se me tinham apagado da lembrança; mas depois que tive um sonho com uma verdadeira alucinação, que me representou esse indivíduo, então as suas feições reviveram no meu espírito e hoje o posso representar-me mais facilmente e com mais precisão. Este fato mostra que as representações no sonho são mais fortes do que na vigília, e não pode isto ser explicado senão pela ausência de impressões externas que as venham ofuscar.

Na vigília também se nota que confundimos a representação mental com a percepção, e se esta confusão é mais rara, é porque, recebendo ao mesmo tempo percepções verdadeiras, ou pelo mesmo sentido ou por outros sentidos, elas se distinguem. Uma percepção corrige a outra, e o estado voluntário da inteligência torna as faculdades mais atiladas em seu exercício. Eis aqui porque na vigília confundimos menos os produtos da ação cerebral com os produtos reais dos sentidos; e é ou porque os primeiros não vêm com o elemento de exterioridade, ou porque meios indiretos são postos em (p. 49) prática para a distinção; e a este propósito direi que já referi uma observação em que um homem muito sujeito a alucinações da vista e a ilusões, quando encontrava um amigo, procu-

rava com o tato retificar as percepções da vista; pois que só por ela se enganava muitas vezes.

Vemos que as representações mentais revestem muitas vezes o caráter de alucinações verdadeiras ou de ilusões, mas não se segue que não se apresentem também no primeiro e no segundo grau. As representações visuais são as que se apresentam de ordinário no terceiro grau, as auditivas não passam comumente do segundo. Vemos *realmente* o objeto, mas não ouvimos a voz dos personagens senão como uma voz interior, e não como no estado de vigília, posto que não faltem exemplos disso. Nada há que nos deva surpreender, visto que um estado muito análogo ao sonho se manifesta na vigília, quando concentramos toda a nossa atenção em uma representação mental ou antes em uma série de representações mentais; ficamos absortos e então somos pouco sensíveis, senão mesmo insensíveis, às impressões externas, e se a concentração é profunda, não tardamos em tomar os objetos das representações como reais. É este estado o de êxtase; mas neste estado ainda se pode dizer que há exercício da vontade. Mas naquele que os Franceses chamam o estado de *rêverie,* no qual deixamos divagar os nossos pensamentos sem contê-los, nem dirigi-los, neste estado a vontade tem abandonado as rédeas da inteligência e o mesmo estado orgânico, e as mesmas incoerências nas idéias, que se notam nos sonhos, se apresentam e por isso se deu o nome de sonho de acordados.

A diferença que se observa entre estes estados e o sonho é que no sonho a oclusão dos sentidos precedeu e a concentração interior foi consecutiva, enquanto que nestes estados a oclusão dos sentidos é um seguimento da concentração interior. Que no sonho a oclusão dos sentidos é involuntária e nos últimos a concentração interior é muitas vezes voluntária, de modo que o torpor dos sentidos é sempre involuntário, a concentração podendo ser involuntária também ou voluntária; que no sono completo todos (p. 50) os sentidos estão fechados inteiramente, enquanto que nos outros estados o são imperfeitamente, o que explica a maior facilidade de se sair deles do que do sono.

O estado de êxtase e os outros mencionados, nos quais ainda gozamos de tal qual consciência do que se passa em torno de nós, nos serve para compreender o estado da alma no sonho; e observamos que as faculdades se exercitam involuntariamente, e que quanto mais involuntário é este exercício, tanto mais completo é o estado de enlevação, bem que principie muitas vezes por ser provocado pela vontade. Durante o sono continua a alma em sua atividade; mas esta atividade bem poucas vezes é exatamente a mesma que na vigília, exceto o caso em que a alma se ocupa só de suas idéias, ou de representações mentais no primeiro grau. Em todas as outras ocasiões o exercício é diferente, porque faltam as impressões exteriores, senão todas, pelo menos a maior parte delas;

o pensamento gira sobre as impressões cerebrais próprias. Bem que neste exercício não se possa admitir a suspensão de todas as faculdades do espírito, que estão de ordinário sob a influência da vontade, e nem mesmo a suspensão completa da vontade. Contudo, pela lembrança que temos de grande cópia de nossos sonhos, e pela comparação com o estado de devaneio, conhecemos que o exercício das faculdades não se faz exatamente como de ordinário na vigília. Este exercício é quase sempre involuntário, as idéias e as representações mentais nascem e se encadeiam segundo leis involuntárias, o poder pessoal tem diminuído muito, se não tem completamente desaparecido. A representação mental é facilitada pela falta de percepção semelhante.

Tratando da associação das idéias veremos que por um esforço voluntário não nos é possível despertar diretamente o pensamento; porque, para querê-lo despertar, é mister que ele já esteja no espírito, ainda que informe, e portanto que as reproduções comecem a ser involuntárias. E podem continuar assim em toda a sua série. O maior império que temos sobre este seguimento de pensamentos, reminiscências e representações mentais consiste em fa(p. 51)zer tudo de nossa parte, para adquirir o hábito de certas associações, procurando a oportunidade de serem antes despertadas umas impressões do que outras; mas que uma vez adquirido este hábito é difícil contrariá-lo, e demais uma impressão ausente não é nunca reproduzida senão por uma impressão atual, e portanto o cérebro, estando modificado por uma causa qualquer, sofrendo uma impressão, esta impressão vai despertar outras a que estava associada, e deste modo se produzem as representações mentais.

Todos temos consciência na vigília dos pensamentos que se sucedem sem excitação exterior; as idéias e as representações mentais se misturam continuamente; estas sucessões de pensamentos ora se manifestam por si, sem que tomemos parte nelas, ficando nós meros espectadores, ora são dirigidas a certo fim e reguladas por nós. E estas duas séries ainda se misturam, e, querendo seguir certa filiação de pensamentos não deixam outros de se introduzirem involuntariamente no meio deles e muitas vezes acontece que abandonamos os primeiros para seguir os segundos. Se é certo que um pensamento ou uma sucessão de pensamentos se apresenta espontaneamente ao espírito, também não é menos certo que influímos voluntariamente sobre esta sucessão. O que se nota é que os pensamentos que se oferecem por si, não sendo atendidos, são logo esquecidos, mas se chegam a ser atendidos podem ser fixados e dirigidos. Uma série de pensamentos pode principiar por ser voluntária, e depois reproduzir-se involuntariamente, logo que se tenha tornado habitual.

Que esta reprodução está durante o sono menos sujeita à vontade do que na vigília, o prova a menor influência que tem o espí-

rito sobre o cérebro do que sobre os órgãos dos sentidos externos; o prova a dificuldade e até a impossibilidade que temos de fazer renascer na sua ausência certas percepções; o provam as alucinações que só certos indivíduos têm o poder de produzir; o prova o fato do devaneio, mostrando que é nas circunstâncias em que nos tornamos meros espectadores antes do que atores, que esses fantasmas da imaginação nos acometem em maior número. (p. 52) Donde se vê que é quando o poder pessoal tem largado as rédeas da direção, que as produções da imaginação são mais fecundas; e, por conseguinte, este estado involuntário é que deve ser o estado normal nos sonhos, o que explica muito bem a falta de nexo, a incoerência que se observa nos sonhos, a pouca precisão no apreciamento dos atos que dependem das faculdades que andam mais sujeitas à vontade. Portanto, não é de admirar que a memória seja fraca, que não haja discernimento perfeito nos produtos da razão, que haja confusão em tudo o que diz respeito ao tempo e ao espaço e outras concepções da razão, que não tem todo o seu valor, senão com o uso voluntário do espírito; porque, se é verdade que as concepções da razão são adquiridas involuntariamente, é também verdade que para combiná-las e tirar as aplicações aos casos particulares é mister o concurso da vontade.

A rapidez na sucessão dos pensamentos é tal que num momento temos uma imensidade de idéias e de representações mentais; e se a vontade não estiver em ação para fazer parar esta torrente rápida, até no estado de vigília, tudo se confundirá na consciência. Figuremos agora o que será no sonho. Estas considerações foram sem dúvida as que induziram alguns filósofos a banirem inteiramente do sono e dos sonhos o exercício da vontade; observamos, porém, que não era um estado constante, sendo todavia o ordinário. Não são somente a sensibilidade física e as faculdades intelectuais que persistem no sono, embora com as modificações indicadas no seu exercício existem também instintos, paixões; e os diversos sentimentos que sofremos nos sonhos muitas vezes não cessam logo ao acordar, assim como não cessam logo as alucinações e ilusões de que somos acometidos; acordamos assustados com um fantasma diante de nós, e levamos algum tempo a restituir-nos de todo.

A clareza das impressões internas é tão patente pela ausência das impressões externas, que principiando as doenças de um modo latente, durante o sono, este período se pode tornar apreciável pela produção de sonhos, que (p. 53) tenham relações com o órgão afetado, e não é um meio de diagnóstico, que se deva desprezar. O trabalho fisiológico das vísceras, quase inapreciável na vigília, dá ocasião a muitos sonhos que são de grande importância em medicina; e a alienação mental é quase sempre precedida de sonhos, que podem fazer diagnosticá-la. O sono nos monomaníacos é um objeto inte-

ressante, e Esquirol gastou muitas noites na observação dos loucos. O espírito acha-se em situações que variam na vigília, no sonho e no sono, nunca deixando de pensar, mas pensando de diferentes modos; na vigília ordinariamente com a direção do poder pessoal, no sonho sem esta direção ou com ela em fraco grau, no sono, sem sonho recordável ao menos, o espírito existe no estado primitivo e complexo, no estado de simples modificação, que Biran descreve como puramente sensitivo, aonde não há distinção, porque não há elemento distinto do *eu*. De sorte que o sonho se pode definir a vigília do espírito no sono, assim como o devaneio (*revérie*) o sonho na vigília, sendo o sonho e o devaneio estados intermediários entre o sono e a vigília, e participando mais de um que do outro. Lembramo-nos dos nossos sonhos pela afinidade que existe entre alguma percepção ou impressão da vigília, e as que tivemos no sono, o que de certo não aconteceria, se o que se passou então no espírito, não tivesse relação alguma com as cenas do mundo, e não fosse ligado entre si pela associação; associação esta sobre a qual não temos poder, assim como não temos senão indiretamente sobre as da vigília. Pelo único esforço direto da vontade não podemos renovar o fio dos pensamentos que nos ocuparam no sono, como o fazemos no estado de vigília; e o motivo é que estes pensamentos são unidos no sono involuntariamente, e a falta de atividade voluntária, que há durante o sono, traz grande quebra na energia da memória.

No sono não se pode portanto, admitir nem a suspensão completa da vontade, nem a falta de exercício das faculdades, que de ordinário estão sob o poder pessoal; o que há de suspenso no sono são os sentidos exteriores, e a motividade, são todas aquelas faculdades que dependem da (p. 54) ação direta do organismo, bem que esta suspensão seja quase sempre parcial ou incompleta, bem que às vezes algumas delas continuem com certa atividade, mas atividade sempre subordinada as impressões interiores, e em relação com estas impressões. No sono contudo não se pode negar que o exercício das diferentes faculdades se faz de ordinário involuntariamente, e que o poder pessoal é muito diminuído; e logo que este poder pessoal retoma a força que possue na vigília, logo que por ele a parte do organismo entorpecido sai deste torpor, o sono termina-se; porque o sono consiste no descanso de certas partes do corpo ou pelo menos em uma modificação no modo de se excitarem.

O que muitas vezes está em atividade no sono são os órgãos internos, é o órgão cerebral, que se torna o foco perene de todos esses fenômenos denominados da imaginação, que não são senão seus produtos especiais. Raras vezes o cérebro está em certo repouso; só em um sono profundo e quando provavelmente se passam aqueles sonhos de que não nos resta lembrança alguma, estado sim-

plesmente modificativo em que a consciência é tão fraca, tão débil, e que não atrai as faculdades ativas, nem tira a alma de sua passividade.

Não é permitido por em dúvida que os laços, que unem o espírito ao corpo, persistam durante o sono; mas não é permitido também negar que estes laços estão quase inteiramente aniquilados em respeito aos órgãos de sensibilidade externa, muito frouxos freqüentemente em relação à sensibilidade interna, muitas vezes, porém, bastante fortes nesta última sensibilidade. O poder da alma se exerce sobre o corpo, principalmente pela motividade, e esta não se exerce senão sobre os nervos motores, que vão ter às partes movediças; se pois estes nervos e estas partes que são matéria não estiverem nas circunstâncias normais, a motividade cessa ou se enfraquece, e portanto cessa a este respeito a influência da vontade sobre o corpo. Os fatos todavia mostram que, lânguidos como estão estes laços, eles não têm tão completamente desaparecido que um grande esforço voluntário não seja capaz de reanimar a comunicação, e do (p. 55) tirar assim do entorpecimento as partes do organismo tomadas pelo sono; e assim como a força das excitações exteriores para produzir este efeito varia conforme o grau de sono, também o grau de excitação voluntária varia na mesma razão. O estudo do sono é muito interessante e ao mesmo tempo muito dificultoso.

Digamos alguma coisa das alucinações que se manifestam na loucura. Todas estas alucinações que se passam no sonho, durante o sono, podem-se passar na vigília. Todos temos em alguma ocasião sofrido alguma alucinação; no estado de perfeita razão ninguém deixou ainda de experimentar alucinações falsas e ilusões dos sentidos; a ilusão é um fenômeno bem comum. Quanto às alucinações verdadeiras não faltam exemplos de pessoas sãs do espírito que as tenham experimentado. Nos indivíduos, cujo espírito está são, estas alucinações são tomadas pelo que são; eles não as consideram como percepções reais; o *eu* não se fará enganar por elas, como nos sonhos; mas naqueles em que o espírito começa a transviar-se, já se observa que o *eu* não aprecia bem as alucinações, já as toma como percepções reais dos sentidos e as confunde com as verdadeiras percepções e acaba finalmente por crer nas suas alucinações. Há loucos, cuja loucura consiste unicamente em deixar de apreciar as suas alucinações, que são a única causa dos juízos falsos a que são sujeitos. E de ordinário é este estado que mostra a invasão da loucura; o indivíduo está na vigília, como em o estado de sonho, não distingue os produtos da imaginação dos produtos reais dos sentidos.

Estas alucinações podem ser solitárias; o erro se restringe a certa ordem de pensamentos, e todavia a conduta geral do indivíduo é razoável em tudo o mais. De sorte que para si e para os

outros o indivíduo é criado no exercício normal de sua inteligência, principalmente quando esta aberração intelectual estiver de acordo com as idéias reinantes. Vemos pois que há uma gradação entre a simples repre(p. 56)sentação mental e o estado de devaneio, entre este e o sonho, e finalmente entre o sonho e a loucura. Os graus da loucura variam também: ora consiste em a alucinação passageira de um outro sentido, ora consiste em um estado mais habitual de alucinação. E todavia a razão pode continuar em outras relações, e haver dificuldade em se reconhecer a loucura, porque não há ninguém que, no rigor da palavra, não seja louco em alguma circunstância. Mas o que caracteriza principalmente a loucura é o exaltamento de algum instinto, de alguma paixão, e este exaltamento acarreta uma falsa apreciação de tudo o que diz respeito ao objeto deste instinto. Não há instinto que não possa gerar um gênero de loucura. De ordinário a loucura gira sobre uma certa ordem de idéias em relação com o instinto exaltado, e constitui a monomania; a mania ou loucura geral é mais rara.

Vimos que a vontade não desaparecia completamente no sonho, o mesmo acontece na loucura; não se pode dizer que o louco não exerça a vontade, o que acontece é que a vontade é muitas vezes subjugada pelo instinto, que a inteligência embora se exerça, se exerce em certa direção, que de ordinário é indicada pelo instinto, e que mesmo nesta circunstância podem os atos volutários efetuarem-se, mas cujos motivos são falsas apreciações da inteligência. A loucura consiste principalmente na mistura e confusão de percepções verdadeiras com falsas percepções e desta confusão nasce todo o desvio da inteligência; e do mesmo modo que no sonho é muito provável que o exercício involuntário da inteligência seja o habitual, pelo menos em relação aos objetos do instinto predominante este exercício também é involuntário na loucura.

CAPÍTULO VIII — Consciência

Conheço o que se passa em mim mesmo, conheço todas as modificações que experimento. A consciência revela à alma a ação de todas as suas faculdades, é a luz pela qual conheço todos os estados em que me acho. A consciência é a faculdade que tem o espírito de perceber a si mesmo, de conhecer todos os fenômenos que se passam nele. A consciência é o *eu* percebendo-se, conhecendo-se a si mesmo. Tudo quanto se passa no *eu*, todas as modificações, que o *eu* experimenta, são fenômenos de consciência, porque é a consciência que nos informa do que acontece em nós, dentro de nós, isto é, em nossa alma. A consciência é pois a faculdade primordial, sem ela nada existiria para nós, nem nós mesmos; exis-

tiríamos para outros seres, mas não existiríamos para nós, porque não haveria *eu*.

Somos incessantemente informados do que se passa em nós, conhecemos a nós mesmos, as nossas modificações, os nossos atos. É a consciência esta vista interior, pela qual conhecemos o *eu* em seus diferentes modos. Também se lhe deu o nome de senso íntimo ou de *sensorium commune*, como para indicar que era a base ou o centro de todos os conhecimentos. Nenhum fenômeno pertence ao *eu*, que não seja um fenômeno de consciência. Como é que o *eu* se pode conhecer a si mesmo? Como pode conhecer suas próprias modificações? Não o podemos explicar, basta que exista o fato. Mas este conhecimento de nós mesmos, e o de nossas modificações, não se apresentam logo separados um do outro, antes, pelo contrário, eles estão confundidos: o *eu* se identifica com todas as suas modificações. Se o eu experimenta uma sensação, o *eu* é esta sensação, é qualquer mo(p. 58)dificação, ainda não há elemento distinto do *eu*, não há ainda reduplicação na consciência.

A este estado ficaríamos reduzidos, se o *eu* só pudesse ser modificado, se o *eu* não pudesse modificar a si mesmo; mas o *eu* não é simples paciente, é também agente, é ator, e do momento em que se torna ator, em que obra as duas qualidades de paciente e de agente se manifestam à própria consciência. Desde esse momento há reduplicação na consciência, há um elemento distinto do *eu*, não há mais identificação do *eu* com suas modificações. Como isto se faz, como isto acontece? É para nós inexplicável. O *eu* é passivo, mas também é ativo, e não seria passivo se não fosse ativo, e nem ativo se não fosse passivo. Não conheceria, não teria consciência se não fosse uma e outra coisa ao mesmo tempo.

Passivo simplesmente não conheceria; e não conhecendo, como é que se identificaria com suas modificações? Passivo, a consciência seria nula, e todavia antes de se separar de suas modificações, ele se acha no estado da estátua de Condillac, que se torna em todas as suas sensações, que se identifica com todas elas, que não as distingue, porque as não distingue de si. Não é fácil conceber este estado, que não é o estado de um corpo bruto, o qual não se identifica com suas modificações, mas também não é o estado de verdadeiro conhecimento. Este estado porém deve preceder, não fosse que de um instante tão rápido, e mais rápido que o relâmpago, deve preceder ao estado em que o *eu* se separa de sua modificação, reage sobre ela para que se possa distinguir dela.

Se este estado, porém, é tal que dele não temos a menor lembrança, e nem poderíamos ter; se é um estado que só podemos conceber e nunca encontrá-lo em nós — porque se o descobríssemos em nós, deixávamos de achar-nos nele — este estado todavia pode até certo ponto ser comparado com aquele em que nos acha-

mos entre a vigília e o sono, em que temos uma consciência obscura do que nos afeta. Com aquele em que entregues a uma dor viva ou a um prazer indizível, não discriminamos coisa alguma, estamos completamente absorvidos sem sabermos até o que sofre(p. 59)mos; com aquele aonde experimentamos uma sensação e não sabemos donde nos vem, nem em que parte do corpo o objeto impressiona; com aquele em que muitos objetos, apresentando-se a nossa vista de repente e por pouco tempo, nos modificam sem sabermos o que vimos. Este estado é passageiro e pouco freqüente atualmente, e o espírito quase nunca está sem reagir mais ou menos fortemente sobre suas próprias modificações. As diversas faculdades intelectuais os instintos e a vontade estão em plena atividade, e então distinguimo-nos perfeitamente de nossas modificações, e do que não é *nós*.

É principalmente pelo exercício da atividade voluntária que estas distinções se fazem com mais precisão e clareza. Mas não se pense que antes de nascer a vontade o *eu* não se conheça, e não conheça suas modificações; não, a vontade presupõe estes conhecimentos, e portanto antes da atividade voluntária o *eu* já se mostrou ativo, mas de uma atividade involuntária. Em todo o caso é depois dos atos da vontade, que o *eu* se estabelece como verdadeiramente distinto de tudo o que não é ele, é então que se distingue bem do *não-eu*, e de suas próprias modificações. Depois dos atos da vontade começa uma nova era para o *eu*, tudo se esclarece na consciência.

Há pois dois estados na consciência: um estado puramente sensitivo, ou quase simplesmente modificativo, em que nos tornamos em todas as nossas modificações, em que nos assimilamos, nos unimos ao fenômeno que está presente; este estado, porém, é um estado diferente da teia de pano que recebe todas as impressões, todos os caracteres, e que nunca os poderá conhecer; é o estado em que não há ainda conhecimento, distinção, mas que é susceptível de apresentá-lo, e sem o qual o estado de conhecimento, de distinção não pode nascer. O outro estado é aquele em que a vontade está em exercício; aqui a distinção é completa. De um lado o *eu* que quer, que é causa da modificação, de outro lado a modificação, que o *eu* não confunde consigo, porque não confunde a causa com o efeito; os dois estados de atividade e de passivida(p. 60) de estão em presença, são simultâneos, mas distintos, e seus caracteres, seu contraste se apresenta com toda a clareza.

E sem dúvida foi essa razão porque Maine de Biran exagerando a influência da vontade, disse: "A vontade é a condição primária e necessária do conhecimento de nós mesmos ou do sentimento de nossa própria existência."(1) A alma pois ou o *eu* se

(1) *O'Euvres philosophiques.*

sente como ativo em cada um de seus atos, como passivo em cada uma de suas modificações; é ator e paciente, mas ator e paciente é a si mesmo que se sente sujeito. A alma não é modificada senão porque ela é ativa, se fosse simplesmente passiva não sentiria, não teria consciência de si, porque a consciência já é um modo de ser ativo, embora seja um modo de atividade que exija para sua manifestação a ação de algum excitante, mas este excitante no ser que tem consciência faz parte dele mesmo, não faz parte de um outro ser.

Quando simples paciente não há no *eu* reduplicação de consciência, quando é ator e paciente então é que há reduplicação, objeto distinto, conhecimento, isto é, distinção do *eu* e de suas modificações, distinção do *eu* e do *não-eu*. Sem este estado de paciente pelo menos não há intervenção alguma do *eu;* tudo é orgânico, e por isso diz o grande Locke — "A percepção ou a consciência é o único característico das operações ou dos modos que devem necessariamente ser atribuídos à alma."[2] A consciência nos dá o conhecimento de nós e do que se passa em nós; o *eu* pois observa o que se passa em si mesmo, o *eu* tem a propriedade de se dobrar sobre si mesmo, de refletir-se sobre si para contemplar o que se passa dentro de si. Mas antes de fazermos isto voluntariamente, o fizemos involuntariamente. Há pois uma reflexão involuntária e uma voluntária. O *eu* se conhece antes de ser voluntário, se distingue já do que não é ele; as diversas modificações (p. 61) que sofre já trazem um caráter que as separa, posto que seja pelo conhecimento voluntário que esta discriminação é mais perfeita; se o *eu* não conhecesse antes de ser voluntário, como se distinguiria do que não é ele? E para se saber, para se conhecer, não o é senão por oposição com o *não-eu.*

Pode haver conhecimento sem vontade pode estar suspensa e a consciência subsistir. A consciência se exerce independentemente da vontade, e muitas vezes apesar dela. Podemos nos achar no estado em que Biran descreve como aquele em que o *eu* testemunha todas as cenas, que se passam no seu interior como simples espectador, sem intervir de modo algum em sua produção. A consciência involuntária é uma luz que pouco ilumina, é do momento em que se torna voluntária que tudo se esclarece, que as trevas se dissipam. Com o aparecimento da vontade o véu que envolvia a luz da consciência se rasga, esta luz brilha em todo o seu esplendor e ilumina todos os recantos do espírito. Então é que há verdadeira reflexão, reflexão voluntária. A consciência primitiva já se exercia, porque antes de querer perceber, eu percebo, antes de querer obrar, obro; antes do exercício voluntário das minhas faculdades, elas se têm exercido espontaneamente; mas na consciência primitiva

(2) *Essai sur l'entendement humain.*

havia confusão, obscuridade, com a consciência ativada pela vontade há distinção. "A consciência primitiva, diz Cousin, percebe o *eu* e o *não-eu* sem poder dizer que são dois fenômenos, e dois fenômenos correlativos."(3)

Uma questão se apresenta, e cumpre esclarecê-la. Haverá fato de consciência sem atenção? Observa Cousin que, enfraquecida ou destruída a atenção, os pensamentos se confundem e se dissipam, e são para nós como se não existissem; as próprias percepções dos sentidos se embotam, e degeneram em puras impressões orgânicas; o órgão é tocado, muitas vezes até com força, o espírito estando em outro lugar não percebe a impres(p. 62)são, não há sensação, não há consciência. A atenção é pois a condição de toda consciência. Contudo, voluntária ou involuntária, a atenção não se pode manifestar, isto é, o espírito não se dirigiria para certo lugar se não houvesse um incentivo, que provocasse esta ação, que desse ocasião à atenção; e, portanto, há pelo menos um germe de consciência, onde não há atenção, ou então se deve dizer que há sempre atenção, quando há consciência ou exercício de qualquer outra faculdade, porque a consciência ou a faculdade é dirigida para este ponto, e que, quando não acontece isto, é como se nada existisse para nós. Se se entende, porém, por atenção a concentração do pensamento para um ponto dado, então digo que nem sempre há atenção nem mesmo a involuntária, e por isso é que os pensamentos se confundem e se dissipam, mas nem por isso deixam de existir. Há percepção sem percepção, usando da linguagem de Leibnitz, porque como ele se exprime — "A percepção é percepção junta com reflexão, é a consciência ou o conhecimento reflexivo deste estado interior ou percepção."(4)

Sem atenção não há consciência que se reduplique, não há, para assim dizer, conhecimento, mas há ponto de partida para o conhecimento. Se Cousin fala somente da atenção voluntária, não é então duvidoso que a consciência se exerce sem ela: "Para que possamos, diz Joufroy, observar um objeto qualquer, convém que o conheçamos. Para que o conheçamos, convém que ele se tenha manifestado a nós sem que o tenhamos querido. Há pois um conhecimento involuntário de cada coisa, que precede inevitavelmente o estudo voluntário que podemos ter dela."(5) Assim não se pode dizer que sem atenção, ou ato da vontade não há consciência; há uma consciência obscura, o que não há é consciência clara.

Quereis saber o que sejam os dois estados da consciência? O que seja o estado voluntário e o involuntário? No(p. 63)tai a diferença entre ver e olhar, entre ouvir e escutar. Podeis ver muitas coisas

(3) *Fragments philosophiques.*
(4) *Nouveaux essais.*
(5) *Mélanges philosophiques.*

e nada saberdes, ouvir muitos sons e nada discriminardes; olhai, escutai e sabereis. Mas é certo que é mister ter visto para olhar, ter ouvido para escutar; se nunca tivéssemos visto, não olharíamos, se nunca tivéssemos ouvido, não escutaríamos; a ação voluntária pressupõe sempre um ato involuntário.

A consciência não existe senão em um ser capaz de ser causa, mas não se segue que todas as modificações, que o *eu* experimenta, sejam produtos próprios, embora tenha de todas a consciência. As modificações que experimentamos são de ordinário efeitos de causas estranhas e por isso somos mais passivos do que ativos na percepção. Posto que só um ser ativo, que possa reagir sobre as modificações que recebe, possa ser consciente, todavia a inteligência nunca entra em ação sem que uma causa a excite. Desde que uma modificação, produzida ou pela força vital em nosso corpo, ou por um corpo estranho, existe, a inteligência entra logo em exercício, e começa pela consciência; de sorte que o *eu* é logo sujeito conhecedor, desde que há alguma coisa à conhecer. Mas nestes casos começa a ser passivo antes de ser ativo, e posto que passivo e ativo ao mesmo tempo, o grau de atividade e de passividade varia em proporção; de sorte que na consciência involuntária há antes passividade do que atividade; o *eu* não é realmente ativo senão em suas operações voluntárias.

É nas percepções voluntárias que o *eu* se manifesta mais claramente; nestas percepções o *eu* não é simplesmente participante, é participante mas é agente ao mesmo tempo. A parte que ele toma na percepção é muito maior. Há ocasiões em que o *eu* se conhece como simplesmente participante, ele testemunha o que se passa dentro de si, como mero espectador, sem que de sua parte intervenha em suas modificações; mas nunca é agente, causa sem ser participante, porque é precisamente por ser passivo que ele se conhece a si mesmo na ação que ele mesmo provoca. O *eu* é passivo quando se aparece a si mesmo. Quando há atividade do *eu* é que há reduplicação na (p. 64) consciência, e por isso esta reduplicação é mais marcada na atividade voluntária.

A consciência existe sempre? A consciência que é contínua no estado de vigília, poderá estar suspensa durante o sono, ou durante o estado de síncope, ou o estado apoplético? É uma questão que tem sido resolvida diferentemente pelos filósofos. Uns dizem que a alma pensa sempre, outros que a alma não pensa sempre. Locke é de opinião que a alma não pensa sempre, porque há sono em que não temos o menor sonho. Mas como é que Locke sabe que não sonhamos sempre? Diz ele que temos a lembrança de ter sonhado, e quer concluir daí que não sonhamos sempre. É confundir coisas diversas; podemos sonhar sem ter a lembrança de termos sonhado, e até acontece que tomamos nossos sonhos pela realidade, precisamente porque não nos recordamos de ter sonhado.

Aconteceu-me ter sonhado, e acordar sem me lembrar do sonho, ou de ter sonhado, e estar persuadido daí em diante da realidade do acontecimento; depois é que vim a conhecer que o acontecimento nunca se deu, e portanto não podia atribuir esta preocupação senão a algum sonho de que não me lembrava, ou que não me recordava como de um sonho. Não poderia eu ter vivido sempre com esta persuasão, se a coisa não fosse daquelas, que se deveriam saber se tinham ou não acontecido? Sucede que sonhamos, e outros são testemunhas disto, sem termos a menor lembrança quando acordamos. Portanto, não tem razão Locke quando diz: "Não é fácil conceber que a alma pense em um homem adormecido, e no momento seguinte em um homem acordado, sem que ele se lembre, nem que ele seja capaz de reaver na memória a menor circunstância de todos os pensamentos, que ele acaba de ter dormindo."(6)

A esta opinião responde muito bem Leibniz(7) dizendo que (p. 65) coisas semelhantes se observam todos os dias, até durante a vigília; porque há sempre objetos que ferem nossos olhos e nossos ouvidos, e por conseguinte a alma é tocada sem que nos percebamos, porque nossa atenção está dirigida para outros objetos. Condillac diz: — "Temos sempre consciência das impressões que se fazem na alma, mas algumas vezes tão levemente, que um momento depois não nos lembramos mais delas."(8) — Além disto, se a alma pensa sempre no homem acordado, antes de dormir qual será o último pensamento que ele tem, e lembra-se ele deste último pensamento? E por que não tem lembrança desse pensamento segue-se que não existiu?

Certos conhecimentos que possuímos supõe outros anteriores, de que não nos lembramos o como os obtivemos, e é porque há percepções, que no momento de as termos não são notadas, mas que entram como elementos nos conhecimentos que possuímos. Se assim acontece, se isto é um fato, se também é um fato que muitas impressões chegam a consciência sem se mostrarem isoladamente, mas na sua reunião, se percepções mesmo notadas são logo esquecidas, como é que se afirma que não pensamos sempre? Antes pelo contrário, tudo nos induz a crer que o espírito nunca descansa, assim como os órgãos a que está ligado. Somos da opinião de Descartes que há sempre na alma algum pensamento, confuso muitas vezes, mas existe sempre algum. Pode não haver nem a atenção involuntária, e por isso não há lembrança; porém que o espírito não pense sempre, é o que não podemos conceber, porque então o espírito deixaria de existir se ele não fosse a sede de alguma modificação, seja ela qual for.

---

(6) Op. cit.
(7) Op. cit.
(8) *Origine des connaisances humaines.*

Se não conservamos memória do que se passa em o estado de síncope, ou de apoplexia, ou outro deste gênero, é porque a consciência é fraca, e tão fraca que as percepções confusas, que se efetuam, não podem ser guardadas. Mas o que prova que continuamos a pensar, é o sentimento de identidade pessoal que não se interrompe nunca, e (p. 66) não reputamos como não pertencendo a nossa duração o tempo em que nos achamos nesses estados. A nossa identidade pessoal não se interrompe por esses acidentes, continua sempre a mesma. Assim nem o sono, nem outros estados em que há, como se diz vulgarmente, perda de conhecimento, não interrompem completamente a ação do espírito, e a consciência que é a faculdade a mais geral e a mais essencial nunca desaparece de todo. Aqueles que afirmam o contrário não distinguiram bem a consciência primitiva, involuntária, da consciência reflexiva.

Pela consciência temos a percepção de todos os fenômenos que se passam no espírito, isto é, de todas as modificações de que a alma é o sujeito. A alma é ao mesmo tempo o sujeito conhecente e o objeto conhecido, e então neste caso o sujeito conhecente não se identifica com o objeto conhecido, por que então não haveria conhecimento; pelo contrário, a alma se distingue de suas modificações, assim como a substância de seus modos. Os modos do *eu* se *objetivam* na consciência, assim como se objetivam os objetos exteriores; o *eu* não é a simples modificação, não é a afecção, não é a volição, não é a percepção. Estes são os objetos da consciên- ou do *eu* conhecente do que se passa em si. Daqui se vê que a consciência não atinge somente os modos do *eu*, mas o próprio *eu*, o próprio espírito, porque então estes modos não apareceriam como do próprio *eu;* e portanto é porque ao mesmo tempo, que tenho consciência dos modos do *eu*, tenho também consciência de que o *eu* é o sujeito destas modificações; e se não tivesse consciência disso, não chegaria nunca a saber o que pertence ao *eu* e o que não lhe pertence. A consciência pois não limita a atingir os modos do *eu*, atinge o próprio *eu;* e daí vem que a consciência, percebendo a multiplicidade dos modos do *eu*, refere-os todos a um mesmo ser. De sorte que percebe a multiplicidade dos modos e a unidade do sujeito.

A consciência nos revela que ficamos os mesmos no meio da variedade de nossas modificações. Não se limita a consciência a nos dar a unidade do *eu*, (p. 67) também nos dá a percepção de nosso poder, e nela é que nasce a primeira idéia de causa. Nos atos de nossa vontade a consciência não só nos revela o *eu* como sujeito, mas como causador; o *eu* se atribui a si, como produtor, certas modificações que observa em si mesmo. Se a consciência só é capaz de nos dar a idéia de nossa unidade e do nosso poder, ajudada da memória nos dá o conhecimento de nossa identidade pessoal, e mais confirma então a nossa unidade, e o conhecimento do *eu*

substancial; porque nos mostra que no meio de toda a variabilidade de nossas modificações há alguma coisa que é invariável, e esta coisa é o sujeito que apresenta esses diferentes modos. A consciência nos patenteia a oposição ou o contraste daquilo que dentro de nós muda, do que nunca muda e fica sempre o mesmo.

Eis aqui os conhecimentos que nos fornece a consciência, e bem definida é, quando se define a consciência a faculdade pela qual o *eu* toma conhecimento de si e de suas próprias modificações, tem sentimento de si e do que se passa em si. É a consciência pois que nos mostra o *eu* e todos os seus atributos, o espírito e todas as suas faculdades, mesmo a faculdade que tem de ser consciente. Coisa admirável esta e inexplicável! Tanto é verdade que não podemos atingir ao *porque* de todos os fenômenos, devendo-nos contentar de observá-los, em descobrir-lhes as suas leis, sem querer penetrar mais longe, porque a razão de tudo só Deus sabe. Como não há fenômeno do espírito que não seja um fenômeno de consciência, pergunta-se: a consciência é uma faculdade? A consciência é uma faculdade especial, ou o modo inseparável de todas as faculdades? Alguns metafísicos são de opinião que a consciência não é uma faculdade. Ahrens(9) diz que a consciência não é nem uma faculdade, nem um modo particular do espírito, mas é um estado permanente, exprimindo uma relação íntima na qual o espírito se acha consigo mesmo. Na consciência so(p. 68)mos ao mesmo tempo o ser que concebe e o objeto concebido. O *eu* que percebe e o *eu* percebido são como dois seres espontâneos e distintos, bem que sejam o mesmo ser um e idêntico. Neste estado se passa um fato que é único, e ao qual não se pode comparar nenhum fenômeno na natureza exterior. A consciência não é um estado particular do pensamento, da vontade ou do sentimento; ela abraça tudo, se estende sobre tudo; ela é a luz geral na qual vemos todos os objetos interiores. A consciência companheira e testemunha fiel de tudo o que fazemos não pode ser posta na mesma linha com as direções solitárias de nosso espírito. Compararam a consciência a um espelho; a comparação é insuficiente, porque na consciência somos ao mesmo tempo o espelho e o ser que se mira.

Thomaz Brown também não admite a consciência no número das faculdades, considera-a como um atributo das faculdades intelectuais — "Não convém, diz ele, olhar a inteligência, o prazer, a dor e a vontade como objetos de conhecimento para uma faculdade distinta destas mesmas faculdades, mas como modos pelos quais o *eu* se aparece a si mesmo; são modos de consciência e não objetos da consciência."(10) Ad. Garnier (11) pensava também que a cons-

---

(9) *Cours de psychologie.*

(10) Vede Garnier — *Traité des facultés de l'âme.*

(11) *La psychologie et la physiologie comparées.*

ciência era um modo de todas as nossas faculdades, e não uma faculdade especial, que era um atributo inseparável de toda manifestação do *eu*. Porque gozar e saber que se goza é uma só e mesma coisa absolutamente indivisível, não há sensibilidade e consciência da sensibilidade; porque ser para o *eu* e se saber é a mesma coisa, finalmente porque desde que as faculdades obram, a alma as conhece. O próprio Garnier em outra obra posterior combate esta opinião, e admite a consciência no número das faculdades elementares.

Com efeito, porque a consciência nunca se separa dos atos do *eu*, segue-se que não seja uma faculdade? A cons(p. 69)ciência dizem que é um atributo, uma qualidade de toda manifestação do *eu* e quem conhece esta qualidade, este atributo? A alma não pode experimentar fenômeno algum sem ter consciência deste fenômeno, as suas próprias faculdades quando em exercício a modificam de certo modo, e então é cada uma destas faculdades que se conhece a si mesma, ou há uma faculdade que conhece todas as outras? Segundo esta doutrina as diversas faculdades além de seus fins especiais seriam também faculdades de conhecer; a volição seria volição e conhecimento da volição; os diversos instintos seriam instintos e ao mesmo tempo faculdades de conhecer. E então como aconteceria que uma faculdade de conhecer pudesse obrar cegamente? Como é que o instinto conhecendo-se a si mesmo, obraria sem conhecimento? Como é que se faria a distinção entre os conhecimentos produzidos pela percepção externa e os de percepção interna? Não parece antes que deve haver uma faculdade que nos dê a conhecer o *eu* e suas modificações, para que possamos distingui-lo do *não-eu* e dos fenômenos exteriores?

A consciência é que conhece quando sou ativo ou passivo, a consciência é que conhece quando está em exercício esta ou aquela faculdade; a consciência é a faculdade que esclarece tudo, e que todas as outras pressupõe; é por ela que conheço que sou dotado de tais e tais faculdades, que discrimino umas das outras. Em todo ato da inteligência há reduplicação na consciência, e como o objeto conhecido pode ser um ato de uma faculdade, é mister um ser que conheça este ato; não será por este mesmo ato que o ser o conhece, porque então o objeto seria o mesmo que o ser conhecente, e então não haveria reduplicação. O objeto, que é o ato da faculdade, não é o ser que conhece; logo, além do ato da faculdade, há um ato de conhecer este ato; é precisamente este ato de conhecer o ato da faculdade que é um ato de consciência; logo a consciência é uma faculdade distinta das outras faculdades que ela faz conhecer.

Estas razões são corroboradas pelas que dá Garnier contra seu primeiro modo de pensar, e são: posto que dois (p. 70) fenômenos sejam inseparáveis, devem pertencer a duas faculdades, se não estão em proporção um do outro. Ora esta condição se aplica à ação das

faculdades e à consciência que temos delas. Os movimentos que executamos com mais destreza e força são os habituais, e de que temos menos consciência. A paixão a mais violenta é a mais incapaz de se descrever. Os maiores poetas e oradores não são os os mais capazes de descrever a marcha da inteligência na poética e retórica; não temos consciência de todos os atos da vontade que fazemos para entreter a atenção por um tempo assaz longo. Assim os atos de consciência não estão em proporção com os atos das outras faculdades; e é por causa da fraqueza da consciência, que se manifesta muitas vezes, que se pôs em dúvida que o homem se conhecesse a si mesmo. Somos muitas vezes obrigados a recorrer ao raciocínio para provar aos outros que eles preenchem certos atos, dos quais não têm senão uma fraca consciência, pois que eles perdem a sua lembrança no momento mesmo em que acabam de preenchê-los.

Conclui pois Garnier, que o conhecimento da ação de nossas faculdades não está em proporção desta ação; os dois fenômenos se separam. E para confirmação disso sabemos que os homens diferem uns dos outros em relação à aptidão que eles têm no conhecimento de si mesmos. Logo este conhecimento deve ser atribuído à uma faculdade especial. Assim, não tem razão Brown e outros, e não tinha razão Garnier na sua primeira obra. Quanto a Ahrens diremos que se é um fato que pela consciência vemos todos os objetos interiores, e se ela não pode ser posta na mesma linha que as outras faculdades, não deixa por isso de ser uma faculdade, embora seja uma faculdade muito especial; chama-se estado, chame-se fenômeno o que se passa em nós quando temos consciência, são fatos estes que supõe uma faculdade.

O que é pois a consciência? É uma faculdade, é a faculdade de conhecer o *eu* e o que se passa no *eu*; é esta luz interior sem a qual não haveria *eu*, nem modificações do *eu* para o *eu*, sem a qual não haveria *não-eu* para o *eu*, isto é, (p. 71) sem a consciência o *eu* não se conheceria, nem seria capaz de conhecer as outras existências. Esta luz interior apresenta-se em graus diversos de intensidade, varia nos diversos indivíduos, no mesmo indivíduo em diversas circunstâncias; principia em germe, depois vai pouco a pouco desenvolvendo-se, e seu principal desenvolvimento se manifesta com o aparecimento da vontade. A consciência é que conhece o *eu* percebendo na percepção externa e na razão, lembrando-se, julgando, abstraindo, generalizando, querendo, tendo esta ou aquela inclinação, etc. Todas as faculdades intelectuais têm seus objetos, conhecem o seu objeto, e não conhecem outros objetos; a consciência conhece que estamos conhecendo tais e tais objetos, de modo que não há fenômeno algum intelectual que não seja um fenômeno de consciência. Não há volição, não há ato do instinto, não há ato de sensibilidade que não seja um fenômeno de consciência, isto é, uma manifestação à consciência e por isso, diz Locke, que a consciência é o único

característico do que pertence à alma. E como esta faculdade s exerce sempre quando as outras se exercem, é esta a razão talvez porque se quisesse fazer dela um simples atributo de todas as outras.

Dissemos que a consciência era a faculdade de conhecer a nós mesmos e a nossas modificações; que pela consciência atingimos não só os modos do *eu*, mas o próprio *eu*. Que a consciência é a faculdade que tem a alma de perceber a si mesma e a suas próprias modificações. Pergunta-se: 1º) se o *eu* não fosse passivo e fosse simplesmente ativo, se poderia perceber a si mesmo; 2º) se logo à primeira ou às primeiras modificações, que experimenta, tem esta percepção de si mesmo; 3º) se não fosse ativo, se teria esta percepção; 4º) se é necessária a ação da vontade para ter esta percepção de si mesmo.

Em todo ato intelectual há um ser que conhece e um objeto conhecido; este objeto conhecido pode ser o próprio ser, pode ser outro ser; este objeto não é conhecido senão pelas modificações que produz no ser que conhece; se um estranho não obrasse sobre o ser que conhece, este ser estranho nunca seria conhecido; se o pró(p. 72) prio ser que conhece não se pudesse modificar a si mesmo, ele não se atribuiria a produção do fenômeno, portanto não se conheceria. Ativo somente, o *eu* não conheceria nenhuma coisa de estranho a ele, não se conheceria a si mesmo; porque para se conhecer é mister apresentar-se deste ou daquele modo; e o *eu* não se apresenta deste ou daquele modo senão porque é susceptível de ser modificado. Perceber a si mesmo é perceber-se de um certo modo e não se pode existir de certo modo, isto é, fenomenalmente, sem se sofrer uma modificação, uma mudança; se o *eu* se conhece ativo, é porque se conhece passivo; uma coisa que modificando não fosse susceptível de ser modificada não se conheceria, porque o ato mesmo de sua atividade se manifesta em uma modificação própria.

Bem definiu Descartes a consciência, definindo-a a faculdade de se sentir a si mesmo em uma modificação qualquer; porque consciência quer dizer ciência com:.. ciência de si com a... de alguma coisa. Esta alguma coisa é uma própria modificação nossa, nascida de nós mesmos, ou causada por outra força. É porque nos modificamos a nós mesmos, ou somos modificados, que nos percebemos; se o *eu* não fosse modificado, não se perceberia, não haveria objeto de conhecimento, não haveria ato intelectual. Pode-se conceber um ser inteligente e não modificável por si ou por outra causa, conhecendo o que não é dele, mas não se pode conceber que haja um ser que se conheça sem ser modificável por si ou por outra causa. Se pela consciência tomo conhecimento de que se passa dentro de mim, não se pode conceber que haja algum fenômeno em mim, dentro de mim, sem que eu sofra uma modificação. Por conseguinte, se o *eu* não fosse passivo, não se perceberia a si mesmo,

não seria dotado de consciência, não haveria o *eu* que conhece e o *eu* conhecido.

Na primeira ou nas primeiras modificações que sofro, tenho logo a percepção de mim mesmo? Os filósofos não estão de acordo neste ponto. (p. 73) No exercício da sensibilidade limitado a sofrer modificações, sem reagir sobre elas ou pelo menos sem ser causa delas, não é possível que me separe, que me distinga das modificações; o *eu* simplesmente paciente não se manifesta à consciência como distinto das suas modificações, é mister que ele obre para que se separe delas; e, por isso, antes de toda atividade, o *eu* se identifica, se confunde com suas modificações, nelas se torna, na frase de Condillac: não há, antes de toda atividade, objeto distinto do *eu*, portanto não há *eu*, nem objeto.

Desde a primeira modificação, desde a primeira sensação existem os elementos donde tem de sair o *eu*, e o *objeto*, mas ainda não há *eu* separado do *objeto*. Assim uma primeira, uma segunda, uma terceira, e quantas modificações houver no *eu* simplesmente passivo, nenhuma delas fará ter a percepção do *eu*. Sofrer uma modificação, ter uma sensação, não é sentir-se modificado, não é ter o sentimento do próprio *eu*, é sentir simplesmente, é ser modificado, é ser a modificação. Foram precisamente estes estados que classificamos de estados sensitivos, afetivos ou modificativos, nos quais não há *eu* distinto das modificações. Nestes estados ainda não há, para assim dizer, consciência porque não há ciência de si com a de alguma coisa, a ciência de si está confundida com a de alguma coisa no estado de síntese. E, como diz Maine de Biran, pode-se ter consciência sem se sentir *eu*. Por conseqüência nas primeiras sensações, ou modificação, que sofro, não percebo a mim mesmo.

Para perceber a si mesmo é necessário que o *eu* seja ativo, porque é somente deste modo que se manifesta como distinto da modificação; é necessário o contraste da atividade e da passividade, para que haja distinção de uma e de outra, para que haja *eu* e objeto separado do *eu* que conhece. Antes disso não há percepção do *eu*, e portanto, se o *eu* não fosse ativo, nunca se manifestaria, nunca seria percebido pela consciência. Só um ser ativo, que se modifica a si mesmo, tem conhecimento de si. Donde se vê que o conhecimento de nós mesmos existe porque somos ativos e passivos. Se fôssemos somente uma destas coisas nunca nos perceberíamos.

(p. 74) Será necessária a ação da vontade para que o *eu* tenha a percepção de si mesmo? Antes da atividade voluntária já havia atos intelectuais, já havia o *eu* distinto do objeto; já o *eu* se havia manifestado à consciência, já havia obrado. Não é pois necessária a ação da vontade para esta percepção do *eu*. Sem os atos da vontade esta percepção do *eu*, e todas as outras percepções não têm aquele grau de clareza que tem depois que o *eu* se reconheceu

voluntário. Mas diversa coisa é ter um conhecimento claro, perfeito, outra é ter um conhecimento limitado, obscuro e vago. Pela ação da vontade todos os fenômenos se apresentam com a maior luz à consciência; mas há um conhecimento involuntário do *eu*, assim como há o conhecimento involuntário do *não-eu*. Todo e qualquer conhecimento é involuntário antes de ser voluntário, antes de querer conhecer o próprio *eu*, o *eu* se conheceu sem querer. A consciência nos dá não só o conhecimento do que se passa no *eu*, mas também o conhecimento do próprio *eu*; porque o *eu* é passivo e ativo.

Dugald Stewart assim se exprime: "Não temos imediatamente a consciência da existência do espírito, mas temos a consciência de nossas sensações, de nossos pensamentos, dos atos de nossa vontade... Nossa própria existência não é um objeto direto ou imediato da consciência, na acepção rigorosa e lógica desta palavra. Temos consciência da sensação, do pensamento, do desejo, da vontade, mas não temos consciência do próprio espírito; e não nos seria possível chegar a este conhecimento se alguma impressão não viesse ferir nossos sentidos externos. Do momento em que, em conseqüência desta impressão, uma sensação é produzida, aprendemos dois fatos ao mesmo tempo: a existência da sensação e nossa própria existência como seres sensíveis. Por outras palavras, o primeiro exercício da consciência implica necessariamente uma crença, não só da existência presente do que é sentido, mas também da existência presente do que sente e pensa, ou, para empregar uma linguagem mais simples, da existência presente deste ser que se designa pela palavra *eu*. Destes dois fatos, o primeiro é o único de que (p. 75) possamos dizer que temos consciência, no rigor da palavra; a convicção do segundo, posto que pareça tão inseparável do exercício da consciência que possa apenas ser considerada como posterior a esta na ordem do tempo, lhe é todavia posterior, permita-me esta distinção escolástica, na ordem de natureza, não só porque ela supõe a consciência já despertada por alguma sensação ou outra qualquer afecção mental, mas principalmente porque ela é evidentemente um juízo que acompanha o exercício da consciência, antes do que uma revelação imediata de um dos fatos internos, que são do domínio próprio desta faculdade. Parece-me pois mais exato considerar a crença em nossa própria existência pessoal, como um acompanhamento ou um acessório do exercício da consciência, do que dizer que nossa existência é um fato que cai sob o conhecimento imediato da consciência, como as diversas sensações agradáveis ou penosas, produzidas pelos objetos exteriores."(12)

Assim, segundo Stewart temos consciência dos atos do *eu* e de suas modificações, e não temos consciência da existência do próprio *eu*; e é somente quando a consciência é despertada por alguma

(12) *Philosophie de l'esprit humain.*

sensação ou outra afecção mental, que temos a crença de nossa existência. De sorte que só podemos dizer que temos consciência da afecção, e que a crença de nossa existência é um acessório do exercício da consciência. Diz que a nossa existência não é revelada imediatamente por nossa consciência, mas é conhecida por efeito de um juízo que acompanha o exercício de nossa consciência. Objeto a Stewart que se o *eu,* ou nossa existência não fosse imediatamente revelada pela consciência, não se atribuiria a sensação, e outras afecções mentais ao *eu.* Para que haja juízio é mister dois termos, se um destes termos fosse dado somente pela consciência, o outro por quem seria dado? Que quer dizer um acessório do exercício da consciência? Se Stewart se limitasse a dizer que não temos consciência de nosso *eu,* senão porque nosso *eu* é modificado, e porque deve ser (p. 76) modificado para ser conhecido, compreendo; mas que diga que não temos consciência imediata do *eu,* mas de sua modificação, é o que não compreendo. Não se trata aqui abstratamente de uma afecção em geral. Quando se diz afecção, se entende o *eu* modificado desta ou daquela maneira; e se distingo as modificações umas das outras, é porque já distingui o *eu*; sem distinção do *eu* de suas modificações não posso distinguir as modificações entre si, porque não há ato intelectual, porque só existe ato intelectual quando há elemento distinto do *eu.* Para que houvesse juízo que afirmasse a existência do *eu,* é necessário que haja o *eu* de um lado, e a modificação de outro, é necessário ter os dois termos presentes imediatamente à consciência. "Se a consciência, diz Jouffroy, não atingisse senão o pensamento, poderíamos conceber que o pensamento tem uma causa, mas não haveria nada que nos ensinasse qual é esta causa, nem se ela é o *eu* ou outra causa. O pensamento não apareceria como meu; a alma se sente como causa em cada um de seus atos, como sujeito em cada uma de suas modificações."[13]

Em resumo, para se sentir a si é mister que o *eu* sinta alguma coisa, porque ter consciência é ter ciência de si com a de alguma coisa; esta coisa é uma modificação do *eu* produzida pelo próprio *eu* ou por outra causa. Para se sentir a si mesmo, o *eu* deve ser ativo e passivo, porque por sua atividade se manifesta e por sua passividade torna possível a manifestação desta atividade. E é a consciência que conhece todos esses fenômenos, e é ela que vê o *eu* manifestando-se em sua atividade e passividade; portanto a consciência percebe imediatamente o *eu*; e o sentimento do *eu,* longe de ser um acessório ou um acompanhamento é pelo contrário o elemento principal de todo conhecimento. Enquanto não há *eu* na consciência, não há conhecimento, há simples modificação confundida com o *eu*; não há fato intelectual, porque não há elemento distinto do eu, não há reduplicação.

(13) *De la légitimité de la distinction de la psychologie.*

E posto que pareça mais provável que o *eu* seja modifi(p. 77)cado por outras causas antes de o ser por si mesmo, todavia fato contrário não pode ser negado, porque não vejo razão para que o *eu* seja antes modificado por causas estranhas, do que por si mesmo; e portanto não é incompreensível supor-se que o *eu* obre imediatamente modificando-se antes de ser modificado por causas estranhas. Porque como ensina Galeno antes do desenvolvimento dos órgãos, os animais já mostram tendências para se servirem destes órgãos. Ora, se o *eu* se modifica a si mesmo antes de ser modificado por outras causas, a ciência de si nasce de si mesmo, bem que para manifestar-se precise de alguma coisa; esta alguma coisa é justamente a modificação produzida pela própria atividade do *eu*. Portanto podemos ter muito bem a ciência do *eu* antes de ter a ciência do *não-eu*, ainda que esta ciência não seja clara senão com a ciência do *não-eu*, com a oposição ou o contraste. A consciência é pois uma faculdade do espírito, e aquela que se manifesta logo; e longe de ser um modo inseparável de todas as outras faculdades, são pelo contrário as outras faculdades intelectuais modos de exercício da consciência. A consciência é a inteligência.

Todas as questões, todas as dúvidas que se apresentam acerca da consciência são nascidas de que não se tem bem atendido à distinção capital, que deve fazer, entre o exercício voluntário e o involuntário da consciência. A consciência primitiva, obscura, confusa não pode ser aquela luz interior que nos alumia quando, ativada pela vontade, se torna clara e distinta. O *eu* se confunde no primeiro estado com todas as suas modificações, se acha, por assim dizer, envolvido e fundido com o que o circunda; não sabe que existe, nem que existe o mundo; e como não se distingue do que lhe é externo, ou esta distinção principia por ser bem limitada, é esta talvez a razão, porque o menino fala de si na terceira pessoa, assim como fala das outras pessoas ou coisas. É por isso também que as distinções são fracas ou nulas no estado de sono, ou certos estados mórbidos, ou provocados artificialmente, porque então a consciência volta para o estado primitivo; nestes casos o sentimento de nos(p. 78)sa personalidade tem desaparecido. Pelo contrário no estado de consciência voluntária, refletida, tudo brilha de uma luz resplandecente, o *eu* desprende-se dos envoltórios que o cobriam, separa-se e sabe das modificações, onde se achava confundido, o sentimento da personalidade se patenteia claramente, e tanto mais claramente quanto maior é este estado de reflexão voluntária; então o menino começa a chamar-se na primeira pessoa, não se toma como outro qualquer corpo que seus sentidos lhe fizeram conhecer, mas como uma existência especial que discrimina das outras; é este estado, o estado de vigília completa, em que o *eu* é *compos sui*, e verdadeiramente *conscius sui*.

Atendamos ao que se passa no estado em que deixamos divagar nossos pensamentos, em que uma torrente de imagens, de idéias passam sucessivamente diante dos olhos de nossa consciência, sem que fixemos nenhuma delas; são tantas estas idéias, estas imagens, estes pensamentos que de nenhum temos uma verdadeira ciência, porque a reflexão cada vez mais enfraquecida, acaba por desaparecer e com ela o sentimento de nós mesmos. Este estado foi bem comparado a um sonho, e por ele podemos até certo ponto compreender o estado da alma no sono, e tanta analogia tem com o que se passa então, que se termina muitas vezes pelo mesmo sono.

Os diversos graus de atividade da consciência explicam as diferenças intelectuais que se notam nos diversos homens; a maior parte nem se adverte que são capazes de examinar o que se passa dentro de si. Todavia todos têm consciência de suas sensações, de seus juízos, de suas lembranças, etc., mas estas coisas sucedem-se, aparecem e desaparecem sem que o indivíduo dê fé; mas de certo não é porque não sintam, não julguem, não se lembrem, etc., nem porque não tenham consciência de tudo isto, mas é porque a consciência que têm é irrefletida, porque não se reduplica e se considera. Pelo contrário, quanto maior é o grau de energia que se pode dar à reflexão, tanto mais conhecidos ficam todos os atos do espírito, então todas as molas da inteligência se patenteiam à própria inteligência, então é que se sente, se julga, se recorda, e sabe-se perfeitamente (p. 79) que isto se faz; porque à consciência irrefletida se mostram todos os atos do *eu*, mas ela não toma um verdadeiro conhecimento deles, ou antes não toma conhecimento algum, visto como não há reduplicação; é somente a consciência refletida que sabe que sente, que julga, que se lembra. Portanto sentir e saber que se sente, julgar e saber que se julga, não são a mesma coisa, para se saber é mister refletir, é mister a consciência voluntária. Não percamos de vista esta distinção fundamental nos estados da consciência, e muitos problemas do espírito humano têm uma resolução fácil.

CAPÍTULO IX — Razão

O espírito humano não se limita a conhecer as existências de que nos temos ocupado. Por ocasião da observação de um fenômeno interno ou externo adquire outros conhecimentos, conhece outras existências, que não são nem o *eu* nem os *não-eus* materiais. Para o espírito não há fenômeno sem uma causa, não há modo de ser sem uma substância, não há corpo que não ocupe o espaço, não há coisa existente que não implique o tempo. Adquirimos pois outros conhecimentos, que não nos são dados nem pela consciência, nem

pela receptividade, nem pela locabilidade. A faculdade que nos dá estes conhecimentos tem o nome de Razão, de Razão *a priori*, de Razão intuitiva, de Percepção do absoluto. Estes conhecimentos não são fornecidos pela observação, mas a Razão concebe diferentes noções e revela outras tantas existências exteriores. E cremos tanto nestas existências como cremos na nossa existência e na existência dos corpos, não confundimos estes *não-eus* com os *não-eus* materiais e, por isso, são chamados *não-eus* imateriais e também realidades ontológicas.

(p. 80) "Que a experiência, diz Jouffroy(1), não dá conta de todo o conhecimento humano e que, independentemente das noções que derivam desta origem, entram no conhecimento noções que não derivam dela, é um fato que a filosofia antiga havia já verificado, que o foi novamente e por muitas vezes pela filosofia moderna, e que pode ser considerado como demonstrado." Com efeito, observamos um fenômeno e logo o referimos a uma causa; vemos um corpo e logo o consideramos como ocupando o espaço, como tendo duração, como uma substância dotada de qualidades. Ora, observamos simplesmente o fenômeno, vemos o corpo, conhecemos o fenômeno, conhecemos o corpo; são estes os dados da observação. Mas o conhecimento de que o fenômeno foi produzido por uma causa que não observamos; que o corpo ocupa o espaço, tem duração e é uma substância que não vemos, estes conhecimentos não derivam da observação que nos mostra o fenômeno e o corpo mas não nos mostra a causa, o espaço, o tempo e a substância.

A observação prova que é por ocasião dos dados por ela fornecidos que adquirimos esses outros conhecimentos, e nos tempos modernos Reid — que melhor estudou os fenômenos da percepção externa — viu que, a propósito destes fenômenos, não adquirimos simplesmente a noção do mundo material mas outras noções, que não estão incluídas nela e que nos são reveladas por outra faculdade. E do mesmo modo que a percepção externa não entra em exercício senão depois do exercício da sensibilidade ou simultaneamente com ela, assim também a razão não se exerce sem a ação da consciência ou da percepção externa; e nem por isso seus conhecimentos respectivos deixam de ser especiais e cada uma destas faculdades deixa de ter a sua esfera própria. A razão não entra em ato senão por ocasião dos dados da observação, mas os seus conhecimentos não estão incluídos nesses dados, assim como as percepções não estão incluídas nas sensações, posto que venham a propósito delas.

(p. 81) O auxílio que a observação presta à razão, não se limita a proporcionar-lhe a ocasião para fazer seus descobrimentos, a obser-

(1) *Préface aux oeuvres de Reid.*

vação é ainda necessária para que esses descobrimentos sejam particularizados. A razão, à vista de um fenômeno, descobre que ele tem uma causa; mas que causa é? Descobre que um corpo ocupa o espaço; que lugar do espaço? A razão faz conhecer que o fenômeno tem uma causa, que o corpo ocupa o espaço, existe no tempo, etc., mas ela não especializa a causa, o lugar, a duração. A observação é indispensável para isso. Mas, neste caso, a observação foi provocada por um dado da razão, porque, se a razão não tivesse feito conhecer que existe uma causa para o fenômeno, por certo a pesquisa da causa não se faria. A razão pronuncia que existe uma causa, mas não diz que causa é; a observação vem em seu socorro para determinar a causa.

Se não houvéssemos ouvido o trovão, não o referiríamos a uma causa; com o aparecimento do trovão concebemos uma causa. Qual é esta causa? A observação é necessária para determinar esta causa, e, se nos limitássemos à observação superficial, creríamos que a luz que vemos antes é esta causa. Mas uma observação mais acurada, guiada sempre pelo dado da razão, nos leva a indagar todas as circunstâncias do fato, e chegamos a conhecer a verdadeira causa do trovão, e até a causa do relâmpago e, sendo um fenômeno, supõe também uma causa. Não é tudo; se não tivéssemos observado o relâmpago e o trovão, certamente não pensaríamos que o relâmpago é a causa do trovão, mas também, se, observando estes fenômenos, não concebêssemos que um é a causa do outro, pensaríamos que são dois fenômenos concomitantes, mas inteiramente independentes um do outro.

Eis aqui como a observação é indispensável para fixar ou especializar os dados da razão — assim como o foi para provocá-los — e como as diversas faculdades do espírito se prestam mútuo auxílio, posto que cada uma se conserve dentro de suas raias e os conhecimentos fornecidos por uma delas não possam ser subministrados pelas outras. Considerando o fato apresentado, o que é que nos mostra ele? 1º) (p. 82) o aparecimento do trovão, dado da experiência; 2º) o conhecimento de que tem uma causa, dado da razão; 3º) procura desta causa, e até da causa do relâmpago, dado da observação; 4º) aparecimento do relâmpago e do trovão, outro dado da observação; 5º) o conhecimento de que um é a causa do outro, dado da razão. O dado da razão veio a propósito do dado da observação e provocou outro dado da observação. Como é que um dado de observação sugere uma concepção da razão, e esta sugere um dado de observação, é o que ignoramos.

Passemos agora a fazer uma resenha das existências reveladas pela razão e, de caminho, faremos algumas observações gerais sobre os conhecimentos que por ela adquirimos.

Pois que a razão concebe os seus conhecimentos senão por ocasião de um dado da experiência, vejamos qual seja esse dado na produção da concepção de causa. Qualquer fato será primitivamente a ocasião para esta concepção? Por que observando hoje um fenômeno, lhe atribuímos uma causa, seguir-se-á que qualquer fenômeno podia ser o dado primitivo para esta concepção? Consultemos a observação: o menino e o ignorante pensam que as diferentes causas são da mesma natureza que a que se mostra em nós, que são dotadas de vontade; isto prova que a nossa vontade é a primeira causa conhecida e, portanto, que a noção de causa nasce primitivamente por ocasião de nossos atos voluntários.

Em um fato voluntário que se passa todo dentro de mim mesmo, conheço-me ativo e passivo ao mesmo tempo, distingo a minha atividade da minha passividade; conhecendo-me ativo e passivo descubro a relação que há entre estes dois estados; percebo-me produzindo uma modificação em mim mesmo, sinto-me obrar e atribuo-me à modificação produzida. Entre o *eu* que obra e a modificação que sente sair de si, se manifesta uma relação *sui generis*. O *eu* se percebe causa de um modo de ser próprio. (p. 83) Se o *eu* nunca obrasse voluntariamente, não se atribuiria a modificação produzida, não se conheceria causa, e se obrando não sentisse emanar de si a modificação que produz em si, não conheceria o que é causa, e que é causa. Por me sentir obrando, e me sentir modificado, veio a noção de causa; esta noção não viria sem a presença dos elementos que a originaram, mas não se pode dizer que estes elementos sejam a idéia de causa. Por sentir obrar uma causa é que a conheci; logo há uma causa que cai debaixo da observação direta, e é a causa o *eu*.

O *eu* faz existir a modificação que não existia; o *eu* é pois um agente ou uma causa eficiente, e conhece imediatamente que é um agente, porque se percebe produzindo. A consciência percebe o *eu* agente, causando, e não a faculdade de causar sem o *eu;* percebe o *eu* ativo, e o *eu* passivo, e não a atividade nem a passividade sem o *eu*, e portanto é uma causa particular que ele percebe. O *eu*, porém, obrou involuntariamente antes de obrar voluntariamente, na ação involuntária já o havíamos percebido obrando, na ação voluntária conhecemos o *eu* querendo e o *eu* obrando em virtude de seu querer, atribuímos-lhe a modificação, sabemos que esta modificação não se produz senão porque, conhecida antes, o *eu* a quer produzir. O *eu* se apresenta à consciência como agente de dois modos. Querendo é que ele conhece claramente como emana de si a modificação que produz; se se conheceu agente, agora se conhece agente livre; adquire o conhecimento de uma força ou de um poder

que reside em si mesmo como sujeito dele; adquire o conhecimento cabal do que seja um agente.

Observando-nos repetidas vezes no ato de produzir fatos voluntários, vamo-nos reconhecendo causa de modificações diversas e a relação entre o *eu* e os fatos se vai abstraindo ou vai perdendo das particularidades, que provêm das modificações produzidas. Mas o conhecimento do agente é o mesmo, não varia, é o agente o *eu* dotado de vontade. O *eu* não é unicamente agente de modificações que se passam no seu seio, o *eu* se reconhece causador de fenômenos, que se passam fora de si, e nos quais não se sente modificado como paciente; ele se atribui o fenômeno externo, por(p. 84)que nasce quando ele quer, cessa quando não quer mais, e reaparece por seu querer, e conhece que este fenômeno é consecutivo ao seu querer, sucessivo a ele. Neste caso, não descobre tão imediatamente que é causa do fenômeno, como descobriu, quando a ação era toda interior. Mas a sua ação de causar fica mais distinta por isso mesmo, porque o fenômeno se distingue perfeitamente do agente, que o promove. O *eu* está ciente que é causa de fenômenos que se passam em si, e de outros que se passam fora de si; a sua qualidade de agente se mostra com clareza.

Acontece que somos modificados, e não nos atribuímos a causa da modificação; sabemos somente que o *eu* é agente, e como vimos a saber que o *não-eu* é também agente? Este conhecimento não se acha incluído no primeiro; mas, se não tivéssemos a noção de agente, não a referiríamos ao *não-eu*, e tanto que logo que fazemos consideramos o *não-eu* como um agente voluntário, como o é o *eu*. Mas por onde reputamos o *não-eu*, que está presente, agente da modificação que experimentamos? A consciência percebe o *eu* modificado, a receptividade nos faz conhecer o *não-eu*, mas nenhuma destas faculdades nos dá o conhecimento do *não-eu* como agente da nossa modificação; intervém portanto outra faculdade. Não sentimos o *não-eu* produzir a modificação, como acontece com o *eu*, quando a causava, e todavia consideramos o *não-eu* como causa da modificação. Não se diga que atribuímos a modificação ao *não-eu*, porque não percebemos o *eu* obrar, visto que para isso é necessário que já tivéssemos conhecido que o *não-eu* é agente; tudo quanto podemos saber é que o *eu* não é o agente, mas não que este agente é o *não-eu*. Para atribuir ao *não-eu* a produção da modificação é necessário que, não reconhecendo o *eu* como agente, tenha ciência de que toda modificação, todo fenômeno, implica a existência de uma causa; depois disto poderemos então referir a causa ao *não-eu*. E para isso tendo a razão pronunciado que a modificação tem uma causa, e a consciência não percebendo o *eu* obrar, esta causa não é o *eu*, e portanto é outra. Por ora não sei que o *não-eu* é esta causa mas o *não-eu*, deixando de ser percebido, a mo(p. 85)dificação cessa; o *não-eu* reaparecendo a modificação

torna; concluo que a causa ou o agente é este *não-eu*. Esta conclusão implica pois um conhecimento *a priori* sem o qual nunca chegaríamos a conhecer outras causas além da causa que somos nós.

A relação que o *não-eu* fica para a modificação é idêntica com a que se apresentou entre o *eu* e a mesma modificação posto que não se originasse em presença dos mesmos elementos. Aparece pois, nestes fatos, alguma coisa de invariável, que não depende dos elementos da observação. É portanto este invariável fornecido pela razão, e consiste na causalidade, ou no conhecimento de que a modificação é uma coisa produzida por um ser. Donde se segue que a noção de produzir não seria adquirida somente pela observação sem a intervenção da razão; mas também a razão não a faria nascer se o *eu* não obrasse, não produzisse, e não o sentíssemos, assim como a modificação que emana dele. Em presença dos elementos da consciência e do elemento da razão obtemos o conhecimento do que seja um agente, ou de um ser que tem o poder de produzir. Conhecemos, é verdade, uma causa particular; mas, para conhecermos que é uma causa, foi necessário que interviesse certo elemento que não estava incluído na observação, porque a observação nos deu o *eu* e a modificação, mas não o laço que os une um ao outro. Assim, pois, desde a primeira ação do *eu* a razão entrou com seu elemento.

Observamos depois o mesmo fenômeno externo, e não nos reconhecendo por autor dele, lhe atribuímos, no entanto, uma causa; o mesmo acontece com os fenômenos que nunca produzimos. Segue-se, pois, que a concepção da causa se manifesta tanto no fato involuntário como no voluntário, tanto em presença do *eu* como na do *não-eu*, e até sem esta presença, bastando a presença do fenômeno. À razão devemos conhecer o que é ser causa; mas a consciência nos faz conhecer o que é causar ou obrar como causa. Sem a razão a consciência não nos mostraria o *eu* como causa; mas sem a consciência não teríamos a noção de causa eficiente, ou de agente, não saberíamos o que é obrar produzindo. E porque a noção de agente se ge(p. 86)rou primitivamente no fato voluntário, ou pelo menos foi claramente nele discriminada, não é para admirar que conhecendo o *não-eu* por agente, o julguemos um agente voluntário, e por êsse motivo o menino se encoleriza contra qualquer corpo que o ofende, e pensa puni-lo da dor que sente. O que mostra que o *não-eu* não é tido por agente senão em virtude de uma dedução e indução.

À medida que vamos conhecendo muitos fenômenos e muitos agentes, a relação de causalidade se vai depurando cada vez mais das circunstâncias particulares em que tem-se originado. Pela observação dos diversos agentes chegamos a saber que não são todos semelhantes ao agente voluntário; e, então, concebendo a causa,

não se apresenta mais a noção de agente tão concreta como nos primeiros tempos, continuando todavia a crer, por muito tempo, que todas as vezes que o *eu* não é o agente, este agente é um *não-eu* material; e nesta crença vive a maioria dos homens, não concebendo senão agentes materiais, e a força de causar encarnada na matéria, e até o *eu* não é considerado senão unido ao corpo. Estamos tão habituados a referir os fenômenos a um agente material e àquele que é percebido juntamente ou antes do fenômeno, que supomos causa de um fenômeno, que mais nos interessa ou nos sobressalta, aquele corpo ou mesmo aquele outro fenômeno que o acompanha ou precede. E este juízo nasce de uma indução, que fazemos quanto mais ignorantes somos, o que mostra que é por meio do raciocínio que conhecemos os corpos como agentes, e não por uma intuição imediata como se dá para o *eu*.

A razão tem terminado as suas funções do momento em que afirma que o fenômeno tem uma causa; o mais pertence a observação. Não é pois a razão que nos indica que o fenômeno tem esta ou aquela causa; este é um conhecimento *a posteriori*, mas promovido pelo conhecimento *a priori*. A razão pronuncia que existe uma causa para o fenômeno, a observação atual ou a memória se exerce e a causa particular é revelada; o que depende muito das associações diversas, em que se acham nossos conhecimentos empíricos, de modo que se desperta antes a idéia de certo (p. 87) agente do que a de outro, conforme o fenômeno aparecido. A concepção de causa se mostra em face de qualquer fenômeno. O que é um fenômeno? É uma mudança que se apresenta no que era de certo modo, é um modo de ser novo que se observa em uma existência, é uma coisa que observamos principiar. Quando temos uma percepção tal, nos vem a concepção de causa imediata e espontaneamente; às vezes, porém, a razão concebe a causa por um esforço da vontade, e então pode-se exercer mesmo na presença de uma coisa que não vemos mudar, ou principiar atualmente a existir, mas se exerce ainda, porque queremos penetrar na origem desta coisa, saber como principiou e porque existe. É sempre em virtude de uma idéia de começo de existência, idéia que não teríamos se não conhecêssemos os fenômenos ou o que vemos principiar. O princípio de causalidade não é que todo efeito tem uma causa, porque esta é uma proposição idêntica, e significa que tudo o que tem uma causa tem uma causa; o princípio é: todo fenômeno, toda mudança tem uma causa, tudo o que cremos ter começado a existir supõe uma força que o produziu.

Como a razão intervém no princípio de causalidade? Dado um fenômeno qualquer, e antes de conhecer a causa eficiente, que o produziu, sei que o fenômeno tem uma causa. Os fenômenos são diversos, as causas eficientes são diversas, mas qualquer que seja o fenômeno e a causa eficiente, a relação de um para o outro é invariável; parece, pois, que a razão intervém somente fornecendo

esta relação. Quando o *eu* obra, a causa está presente assim como o efeito, e tanto a causa como o efeito são conhecidos pela observação. Mas esta não bastaria para mostrar a relação de um ao outro, intervém a razão com este elemento; mas na ausência da causa eficiente, não só concebo esta relação como também a causa eficiente. Neste caso, parece que a razão faz mais alguma coisa do que mostrar a relação, nos leva a conceber um ser e sua relação com o fenômeno. E como toda idéia de relação provém de um juízo — e que não há juízo sem dois termos — dado somente um destes termos, (p. 88) que é o fenômeno, parece que a razão concebe o segundo termo e sua relação com o primeiro. A estes juízos em que o segundo termo não é dado pela observação deram o nome de juízos *a priori*. Pergunta-se: nestes juízos *a priori* o segundo termo é conhecido ao mesmo tempo que a relação, ou a precede ou a segue? Reid e Jouffroy pensam que a razão os dá simultaneamente descobrindo a relação e o segundo termo, que nos aparecem envolvidos em uma só e mesma concepção. "E a reflexão, diz Jouffroy, revela que não pode ser de outro modo, porque o que leva o espírito, sendo dada a sensação, a conceber o ser e a causa, é a relação secreta que os liga à sensação; se pois fosse possível que uma das duas concepções precedesse, seria a da relação. Mas a concepção de relação é inseparável da de seus termos; ela não pode pois preceder; logo estas duas concepções são necessariamente simultâneas."

Parece, à vista disto que, em um caso, a razão intervém somente com a relação, e no outro com a relação e o segundo termo. Ora isto não pode ser. Qual é esta relação? É a de causa a efeito; é a de produção, que implica necessariamente uma existência em certa relação com o fenômeno. A razão nos faz conhecer que existe realmente um ser que efetuou o fenômeno, não conheço sempre este ser, mas sei que existe, e por isso sei que o *eu* é uma causa quando o percebo produzir. Pela razão conheço o que é produzir e que este produzir pertence a um ser, embora não saiba sempre a que ser me refiro, como o sei desde logo quando o *eu* causa; porque nesta ação do *eu*, ao mesmo tempo que a razão afirma que existe uma causa para o fenômeno, esta causa é imediatamente especializada, não sucedendo assim com o *não-eu* material e com outra causa qualquer diferente do *eu*. Por esse motivo confundo o *eu*, e principalmente o *eu* dotado de vontade com a causa absoluta, porque o fato que se observa é complexo, e não pode ser bem distinguida a parte que toma a consciência da parte que toma a razão; e só a reflexão posterior, com o socorro da memória, pode fazer descortinar o que no momento do ato não se descobria. O *eu* obra e produz um fenômeno; logo que o fenômeno (p. 89) aparece a razão afirma que tem uma causa. Mas a consciência sentiu o *eu* obrando e sente o fenômeno, atribuo o fenômeno ao *eu*, o

eu é reconhecido pela causa revelada pela razão; depois deste fato, depois de conhecido o *eu* com a propriedade de causar, depois de conhecido o fenômeno, entra em exercício a vontade. Quero obrar, e obro no sentido da primeira ação; produz-se o mesmo fenômeno, que foi previsto; a razão pronuncia que tem uma causa, e como já conhecia que pela minha ação se tinha de seguir o fenômeno, não me resta dúvida alguma de que a causa revelada pela razão é o *eu* que quis, que obrou querendo. Eis aqui a nossa causalidade bem evidente, eis aqui como ao mesmo tempo que conheço que o fenômeno tem uma causa, esta causa é especializada. Portanto a razão só sugere a causa absoluta, mas é a observação que a especializa. O *eu* é reconhecido como agente, como causa eficiente, e para isso é mister a consciência; mas não para saber-se que o fenômeno tem uma causa, isto é, que há uma existência que está em certa relação com o fenômeno; e tanto é assim que, não sendo o *eu* o agente — ou não sendo dada pela observação nenhuma outra existência que o possa ser — todavia a razão diz que existe um ser que produziu o fenômeno. Não devemos, portanto, na concepção da razão, distinguir duas concepções, como fazem Reid e Jouffroy, a concepção do ser e a concepção da relação, embora digam que vêm envolvidas em uma só e mesma concepção. É realmente uma só concepção que se manifesta, e não duas, como pensam, e daí a dificuldade para saber qual precedeu a outra. O que é esta concepção da razão? É certa e determinada existência, que distingo perfeitamente do *eu* em muitas circunstâncias; que se apresenta com certo caráter que a distingue de tudo quanto não é ela. Assim como uma sensação é certa sensação, uma percepção certa percepção e não outra, e o *eu* é certa existência, tal ou tal corpo certo corpo.

Posto isto, será a concepção da razão dada em um juízo *a priori*, ou o juízo *a priori*, que se formula, vem depois da manifestação desta concepção? A razão em presença de um fenômeno concebe que este fenômeno é uma produ(p. 90)ção, e que houve um ser que o produziu. Se se forma algum juízo não é para a revelação da concepção da razão, mas depois de revelada; é depois de se manifestar o conhecimento da existência de um ser em certa relação com o fenômeno, que se pode julgar que tal ou tal ser corresponde à revelação da razão, é então que se formula um juízo *a priori*, de que faz parte essencial o conhecimento *a priori*, e pelo qual se estabelece que certo ser é a causa do fenômeno. Este juízo portanto é posterior à concepção da razão e ignoramos completamente como é ela sugerida; e portanto não se pode dizer que o seja em um juízo *a priori*, e por via de uma relação secreta. O segredo, o mistério é o porquê em presença do fenômeno aparece a concepção da razão. Mas este mistério não se encontra somente neste caso, o encontramos já em outras ocorrências; por exemplo; é um mistério

como em presença de uma sensação se manifesta uma percepção; como a impressão no órgão ocasiona uma sensação, etc.

Mas donde provém que se considere a concepção da razão como formada de duas concepções? Esta inadvertência nasce da falta de distinção entre a causa absoluta e a causa particular ou agente. O fenômeno sugere a concepção de causa; então a observação mostra um ser, o qual é reconhecido como o agente do fenômeno. Mas, este ser pode não estar presente e é *concebido* na sua ausência; e, como à *concepção* deste ser, segue-se imediatamente a revelação da razão e é ele reputado o agente do fenômeno em conseqüência do juízo *a priori*, que se formula, pensa-se que é este ser, dado pela observação, o mesmo ser que a razão *concebeu*. E então se diz que foi ele concebido em virtude de uma relação secreta que o liga ao fenômeno e que, na concepção da razão, há duas concepções, a da relação e a do segundo termo do juízo. Não se atende que este segundo termo ou este ser, que se reconhece como o agente do fenômeno, não é a causa absoluta revelada pela razão, mas a causa particular que a observação fez conhecer em conseqüência do dado da razão; e que depois de conhecido pela observação é que entra como segundo termo de um juízo em que a relação com o (p. 91) outro termo é já estabelecida. Não se atende que este segundo termo não é concebido do mesmo modo que o elemento da razão, e que a palavra *conceber* é tomada em dois sentidos diferentes porque conceber os elementos da razão, não é o mesmo que conceber um elemento de observação. O agente é um ser conhecido antes, e que é *concebido* por não se achar presente; mas para ser concebido necessita que intervenha outra faculdade além da razão, e pode ser a imaginação, pode ser a memória; o agente é imaginado, é ideado, sua *concepção* depende de um conhecimento anterior ao fato atual, enquanto que a concepção da razão é um conhecimento que não tem referência com nenhum conhecimento anterior. Este segundo termo é muitas vezes o *não-eu* material, não é pois um produto da razão.

Depois que sabemos que o fenômeno tem uma causa; depois de revelada a relação de causalidade, então podemos julgar a existência conhecida pela observação como o agente do fenômeno. Neste segundo juízo pode haver erro e não no primeiro, o que prova que são diferentes de natureza e, por esse motivo, não se deve confundir a causa absoluta com a causa eficiente. A causa absoluta manifesta-se, não sei como, em face de qualquer fenômeno, mas a causa eficiente não é conhecida senão posteriormente em virtude da relação de causalidade. Se não estivéssemos de posse desta relação, não consideraríamos o *eu* ou o *não-eu* percebido ou concebido como o agente do fenômeno. Neste caso, portanto, a relação precedeu o conhecimento do segundo termo, não como objeto de percepção, mas como causa eficiente. E se este segundo termo não está pre-

sente e pela relação de causa a efeito sou levado a concebê-lo, obtém-se um conhecimento que se poderá chamar *a priori* — porque não é dado na observação atual — mas que é um verdadeiro conhecimento *a posteriori*, porque foi originada pela observação anterior. Este segundo termo é tanto um termo *a posteriori*, e sua concepção depende da experiência, que vem muitas vezes por associação, quando, por exemplo, ouvindo o trovão o referimos ao relâmpago, que não vemos, sentindo certo cheiro o referi(p. 92)mos a uma flor que está oculta, etc. E se por ser assim obtido não merece o título de termo *a priori* não é pela sua qualidade de agente, mas por sua natureza intrínseca; como agente é ele um termo *a priori*, dado em conseqüência de um juízo *a priori* e a relação de causalidade precedeu o seu conhecimento.

Jouffroy nota entre os juízos *a priori* uma diferença verificada por Reid. Uns destes juízos parecem exprimir uma relação necessária, que não só existe, mas também não pode deixar de existir, enquanto que outros parecem ao espírito exprimir uma relação que existe simplesmente, mas que teria podido deixar de existir. E é porque, sendo bem certo que não há fenômeno que não tenha uma causa, não é tão certo que a causa particular ou o agente do fenômeno seja este ou aquele ser. Só temos certeza igual à primeira quando sentimos o *eu* causar, e este será também o motivo para confundi-lo com a causa absoluta. Além disto, o conhecimento da causa absoluta nasce logo completo desde a primeira vez, que se manifesta, enquanto que o da causa particular ou do agente se vai progressivamente aperfeiçoando à medida que a experiência se estende. De sorte que pode muito bem perder o seu caráter de causa, se a observação não confirma o resultado do juízo, que a considerava tal; isto não acontece nem para a causa absoluta, nem para a causa o *eu*, quando o percebemos obrar; e o motivo é que a causa absoluta e a causa o *eu* não são resultados de dedução nem de indução, mas somente as outras causas.

Para que o *eu* seja conhecido como agente, é mister simplesmente que a razão tenha intervindo em presença do fenômeno provocado pelo *eu*, e se manifeste a relação de causalidade. Mas para os outros agentes é mister que primeiro tenha conhecido o *eu* como tal e a razão sugerido a sua concepção. Então a idéia de agente se apresenta, e aplico-a ao *não-eu;* donde concluo que é somente para se adquirir o conhecimento dos agentes que a relação de causalidade é necessária, e deve preceder este conhecimento, e não para se conhecer que o fenômeno tem uma causa. Não sabemos como é adquirida a existência (p. 93) imaterial, só sabemos que a conhecemos por ocasião de um dado de observação.

Em conclusão se pode afirmar que o espírito humano possui conhecimentos diferentes daqueles que lhe fornecem às faculdades

de observação; que a experiência não é a fonte única de nossos conhecimentos e que, bem longe disto, se deve confessar que não há conhecimento empírico que não implique um conhecimento *a priori*. As considerações que temos feito por ocasião do conhecimento da causa são inteiramente aplicáveis às outras concepções da razão.

Substância

O *eu* se apresenta fenomenalmente à consciência, o *eu* não se sente sem sentir-se deste ou daquele modo particular. O conhcimento que temos de que estes diferentes modos pertencem a uma substância, não cabe na observação. Do *eu* manifestado fenomenalmente surge o *eu* substância, mas não é a consciência que nos revela o *eu* substância, nem a consciência ajudada pela memória, é outra faculdade, a razão. Entretanto a razão não nos revelaria o *eu* substância se a consciência se limitasse a perceber os modos do *eu* sem atingir o próprio *eu*, e nem a relação de *inerência* dos modos ao sujeito seria descoberta. À consciência aparece o *eu* de certos modos; a memória recorda o *eu* destes modos. Mas em ambos os casos o *eu* nunca se apresenta separado dos seus modos. Todavia não deixo, logo que percebo o *eu* de um modo — e de me recordá-lo de outros modos — de conhecer que nestes fenômenos há alguma coisa que se conserva a mesma, que não varia, e outras que variam. Separo portanto o eu de seus modos e conheço o *eu* como sujeito, como um ser no qual estão inerentes os seus modos, adquiro a noção de sujeito, de modos e a relação de inerência. Ser sujeito é ser uma coisa que subsiste e na qual existem coisas que variam. É preciso pois, para saber o que é sujeito, que tenha considerado essas coisas separadamente; é preciso portanto que tenha intervindo outro conhecimento além (p. 94) daqueles que nos fornecem a consciência e a memória. E de mais, não é pela consciência nem pela memória que vimos a saber que não cessamos de existir, quando a consciência está tão fraca que nada distinguimos em nós. Se pois conhecemos que alguma coisa em nós nunca tem cessado de ser, não é porque nos tenhamos conhecido sem interrupção; é por um princípio que excede o alcance da consciência e da memória. Nunca percebemos o *eu* privado de toda a ação, e todavia nós formamos a idéia do *eu puro*. No fato complexo em que a consciência e a memória estão em exercício para fazerem conhecer o *eu* de certos modos ou os estados do *eu*, entra em exercício a razão como seu elemento *a priori* de substância ou de coisa que subsiste na ausência de qualquer modo de manifestar-se. Por conseguinte, logo que considero o *eu* como sujeito, este elemento *a priori* está presente, e é somente por sua intervenção que separo o sujeito de seus modos e conheço a relação de inerência; então é que conheço o que seja

um sujeito e o que sejam os modos, e que considero à parte o que não varia daquilo que varia nele, porque sei o que seja substância.

Se não percebêssemos um ser que não varia, não teríamos conhecimento do que seja uma coisa invariável. Mas se percebendo este ser, a razão não interviesse, não saberíamos, que este ser é absolutamente invariável; ao mesmo tempo que o conheço invariável, conheço o que nele varia. Se o que varia em nós não se mostrasse unido ao invariável — ou os modos não se patenteassem unidos ao sujeito o *eu* — não teríamos a noção de inerência. Os conhecimentos *a posteriori* e *a priori* se manifestam simultânea e paralelamente. A substância é conhecida por ocasião de conhecermos o sujeito o *eu*, mas este conhecimento ainda é todo pessoal. Só o *eu* é tido por um ser invariável, ao qual estão unidos certos modos que se manifestam nele. Entra porém em exercício a receptividade, conhecemos outras existências diferentes do *eu*; a estas existências o *eu* as considera fora de si, distingue-as de si, não as toma como modos de si mesmo.

Estas existências poderão ser consideradas como causas das mo(p. 95)dificações que sofremos; mas não podem ainda ser consideradas como outros tantos sujeitos. Para isso é necessário que descubramos um invariável no meio do que varia, o que não se dá senão quando a memória se tiver apoderado dos fatos externos, e não quando somente a receptividade os estiver oferecendo. As sensações se sucedem, as percepções também, ora percebemos uma qualidade, ora percebemos outra, ou a mesma se apresenta de novo e a reconhecemos (posto que não saibamos ainda que são qualidades, e as reputemos outras tantas existências), a memória está em plena atividade, assim como a receptividade. As qualidades não se mostram uma a uma, mostram-se juntamente muitas; acontece que uma delas se mostra com outra, mas depois a primeira se torna a mostrar não com a segunda, mas com uma terceira, uma quarta, etc.. A memória recorda tudo isto, e portanto já há alguma coisa que não varia e outras que variam. A razão então manifestando a concepção de substância — e apresentando-se a relação de inerência havida quando conhecemos o *eu* como sujeito — estamos habilitados para conhecer que a coisa que não varia é o sujeito de inerência das outras que variam. A existência exterior não é conhecida como sujeito senão assim, só o *eu* é conhecido sujeito imediatamente. Se na percepção do *eu* não o sentisse unido a seus modos, não adquiriria este conhecimento, nem o da relação de inerência, e não transportaria por indução estas noções para o *não-eu*. As coisas que variam em cada fato são julgadas modos ou qualidades da que não varia e pelas razões esplanadas, quando nos ocupamos das propriedades dos corpos, este sujeito exterior é a tangibilidade. E é na verdade a ela que a maior parte dos homens referem o sujeito de inerência dos fenômenos externos, visto que só chamam

corpo àquilo que nos toca ou pode ser tocado. Não percebendo todavia sempre a tangibilidade, quando percebemos as qualidades, não a julgamos tão constante, como pensávamos, e a tangibilidade é reputada também uma qualidade, e a referimos ao que quer que seja, que existe no que nos toca ou é tocado, e chamamo-lo matéria, (p. 96) e o corpo é reputado material. A esta noção que temos de corpo se une o conhecimento de agente; o sujeito e o agente ficam confundidos em uma só noção, porque realmente são dois conhecimentos dados simultaneamente. O *eu* se percebe como causa em cada uma de suas ações e, ao mesmo tempo, como sujeito em cada uma de suas modificações; a noção de sujeito vem no mesmo ato em que o *eu* se reconhece ativo; também os corpos são ao mesmo tempo conhecidos como sujeitos e agentes.

É portanto, posteriormente ao exercício da razão, que as existências exteriores oferecem-se com o caráter de verdadeiros corpos, como constituídas por uma substância, como existindo e tendo existido independentemente de sua ação sobre nós. E não será este o motivo, porque se tem atribuído à razão os conhecimentos dados pela receptividade? Então a receptividade não seria uma faculdade da inteligência, e os conhecimentos que devemos à razão bastarão para explicar aqueles que lhe temos atribuído?

Mas assim como não confundimos o *eu* com as concepções da razão, assim também não confundimos os *não-eus* entre si. Bem pelo contrário, esses *não-eus* não são todos eles considerados da mesma espécie; a uns cremos causadores de modificações que sofremos, e a outros nunca consideramos como tal poder sobre nós; a uns referimos a materialidade e a outros não a atribuímos. Estes se mostram constantemente quer nos fatos internos quer nos externos; aqueles só se mostram nestes últimos fatos. E se fossem as mesmas existências, os corpos seriam percebidos sem atuarem sobre nós. E se há uma faculdade especial que nos revela o *eu*, também há outra que nos revela os *não-eus* materiais. Pensa, porém, Tissot(2) que as percepções são puros produtos da razão por ocasião do exercício dos sentidos, e que não conhecemos por ocasião dos corpos senão duas coisas: as sensações e as concepções que a razão produz em seu seguimento. Pensa que não são todas as sensações que são a ocasião para as concepções (p. 97) da razão, que são as do tato, pelo menos primitivamente, e talvez algumas outras. De sorte que, segundo Tissot, no sentido rigoroso da palavra não há percepção propriamente tal. Em verdade as sensações não são as mesmas; mas realmente custo a compreender como sendo elas, na opinião de Tissot, *retidas como afecções subjetivas* promovem o conhecimento de *alguma coisa que a razão põe fora*. Por ocasião de certas sensações adquirimos o conhecimento das existências ex-

(2) *Anthroplogie spéculative.*

ternas; por ocasião de outras este conhecimento não é adquirido e conhecemos simplesmente a nossa existência; só com as primeiras temos o conhecimento de *alguma coisa fora*. Mas será a razão a faculdade que dá este conhecimento do *fora*? Esta *alguma coisa fora* estará somente fora do *eu*, exterior ao *eu*? ou *fora* quer dizer exterior ao nosso corpo, e não somente exterior ao *eu*? Bom seria que Tissot se tivesse explicado melhor. Se o *fora* diz respeito ao *eu*, sem dúvida a razão em seguimento não só de certas sensações, como de todas elas, e até de qualquer modificação, que o *eu* experimenta, produz concepções e adquirimos o conhecimento de existências *fora do eu*, isto é, distintas e diferentes do *eu*, ou do sujeito que percebe; e por ocasião dos corpos também temos sensações e concepções da razão em seu seguimento. Mas o *fora* de que fala Tissot é aquele que é exterior ao nosso corpo. Este *fora* não pode ser dado pela razão, porque nem sempre o dá, quando conhecemos existências diferentes da nossa, e não se pode admitir que a mesma faculdade forneça conhecimentos tão diferentes de natureza. Nasce esta inadvertência de Tissot da falta de distinção entre existência exterior e corpo. Para se conhecer que há existências exteriores ao nosso corpo não se precisa das concepções da razão; e sim são elas necessárias para se conhecerem estas existências como corpos, isto é, sujeitos a agentes externos. E se este distinto filósofo houvesse atendido bem ao que se passa no conhecimento dos corpos, veria que não só todas as sensações não nos levam a este conhecimento, como também conheceria quais das sensações nos habilitam para ele, e que não é duvidoso que não seja este conhecimento uma partilha exclusiva do tato, as sensações da vis(p. 98)ta tendo a este respeito a primazia sobre as desse sentido. Para que a razão possa, por meio de suas concepções, estabelecer alguma coisa de desconhecido — que ela põe fora como sujeito da matéria — é mister que outra faculdade estabeleça antes alguma coisa de conhecido, que ela põe fora para servir de qualidade ao sujeito. As qualidades são descobertas por esta faculdade, só o sujeito é dado pela razão, posto que as qualidades não sejam tidas por tais senão depois de conhecido o sujeito. Mas este sujeito não lhes seria atribuído, se antes não conhecêssemos as qualidades. Esta faculdade, de que falo, é a receptividade, e é ela que se exerce, quando se tem exercido os sentidos. De sorte que não só na acepção rigorosa da palavra há percepção propriamente tal, como também em seguimento das sós sensações, sem estas percepções as concepções da razão, não chegariam a alguma coisa de desconhecido, que a razão põe fora como sujeito da matéria. Pela razão não sabemos que há existências fora ou exteriores ao nosso corpo, e nem que estas existências são materiais. Além disso, se fossem estas existências reveladas pela razão deveriam apresentar-se com o caráter de universalidade, que apresentam a causa e a substância. Os conheci-

mentos são diferentes e independentes, logo as faculdades que os geram são diferentes. Cada faculdade tem a sua esfera própria, embora quase sempre andem de parceria, e em um só fato se manifestem simultaneamente os seus respectivos produtos. Portanto, bem que a razão intervenha, para que os fenômenos exteriores sejam referidos a uma substância, a receptividade não tem carência do seu socorro para nos revelar esses fenômenos, e as existências externas.

ESPAÇO

Sem o exercício da receptividade não saberíamos que existem corpos externos; e se conhecêssemos causas e substâncias diferentes da nossa, não as colocaríamos fora de nosso corpo. O que é estar fora ou dentro? Posto que tenhamos dito, com Reid, que dentro ou fora não indica o lugar, (p. 99) mas o sujeito, o dentro ou o fora se referirá sempre e simplesmente ao sujeito, o *eu*, ou a nosso corpo também? Refere-se muitas vezes a um e a outro; fiz notar que o *eu* espiritual e o *eu* físico constituíam um só *eu*, ao qual referimos tudo o que dizemos dos corpo; e falando do *fora*, indicamos não só o *eu*, mas também nosso corpo. Todas as vezes que, por meio da localização interna, tomamos conhecimento da existência do nosso corpo, esta existência posto que distinta da do *eu*, não é posta fora. Assim como a substância *eu* e a causa *eu* não são postas fora e nem pomos fora as modificações ou sensações, que experimentamos, bem que as distingamos do *eu* no ato de conhecer. É depois do exercício da receptividade que o *lugar* é conhecido, que há *fora* e *dentro*, e então este fora e dentro não só se referem ao *eu* como a nosso corpo. O nosso corpo pode ser a causa de modificações diversas, que se passam no nosso espírito. Se porém nosso corpo não fosse conhecido pela observação exterior, não o reputaríamos causa delas, ainda que com sensações, que se localizassem, viéssemos no conhecimento de outra existência diferente da existência do *eu*. E atualmente, mesmo que saibamos que, por modificarem o nosso corpo, os corpos externos produzem modificações em nosso espírito — e que nosso corpo é a causa imediata destas modificações — não lhe atribuímos todavia estas modificações, mas aos corpos externos que percebemos ou somente ao nosso corpo, percebido como os outros pelos sentidos. É por indução que referimos às partes internas do nosso corpo a causa das sensações, que experimentamos, quando não percebemos pelos sentidos nenhum corpo ou parte exterior de nosso corpo, que possa ser a causa da sensação localizada.

Por conseguinte a concepção do espaço não nasce senão com o exercício da receptividade; esta concepção não é sugerida senão por ocasião das percepções, que nos fazem conhecer a *exterioridade*,

as quais são as que se originam nos sentidos da vista, do tato e do ouvido, aquelas que não localizamos.

Estas percepções ao mesmo tempo que nos revelam as existências externas, as revelam extensas. A extensão é u(p. 100)ma circunstância destas existências, que diferem entre si por outros caracteres; é um elemento que faz parte destas percepções e não de outras. A extensão será já o espaço? Será a extensão a percepção de um espaço limitado? Muitos filósofos assim o entendem. Reportemo-nos ao que dissemos quando nos ocupamos dos sentidos. O tato imóvel nos deu a extensão, mas esta extensão não era referida fora do nosso corpo; no contato passivo a extensão é sentida em nosso corpo. No exercício do tato só concebemos o espaço, quando o tato é ativo. A vista nos dá a extensão fora de nosso corpo; o ouvido, que não faz descobrir tão claramente a extensão no som, nos faz conceber claramente o espaço. Portanto, a extensão não é a mesma coisa que o espaço; a extensão não é um espaço limitado, porque, se o fosse, o tato inativo sugeriria esta concepção, quando nos faz conhecer a extensão, e o ouvido nos daria a extensão como a dá a vista, porque nos faz conceber o espaço. São portanto, dois conhecimentos que não se acham sempre nem na mesma proporção nem sempre juntos; logo a extensão não é o espaço. Nosso corpo é conhecido como extenso antes de ser conhecido como existindo no espaço, ou pelo menos isto acontece com muitas partes do nosso corpo; só é reputado no espaço pela observação exterior.

Em que circunstância há conhecimento da extensão? Pelo tato inativo chegamos a ter este conhecimento, mas é preciso que muitas impressões sejam percebidas simultânea e distintamente, que muitos pontos do nosso corpo sejam tocados ao mesmo tempo; porque se é um só ponto o tocado, como na impressão feita pela ponta de um alfinete, não há conhecimento de extensão, posto que haja localização. Na sensação de contato percebo a extensão; as impressões, bem que distintas, não me fazem crer que haja partes diversas, todas estas impressões convergem para formarem uma só sensação. Mas pelo tato ativo distingo as diferentes partes do corpo tocado, recebo porém sensações sucessivas; a mão que percorre um corpo, ou que se vai amoldando sobre ele, nos faz perceber que se deixa uma parte e se toca em outra, e no momento de se (p. 101) tocar na segunda se conserva a lembrança da primeira, e assim por diante. As sensações são sucessivas e não interrompidas; em cada sensação particular tomo conhecimento da extensão, mas não conheço as partes do corpo senão pela locomoção. Um corpo portanto pode ser conhecido como extenso, porém não o ser como formado de partes contíguas, e portanto posso ter a idéia de extensão sem a de partes; o tato inativo nos informa da extensão, o tato ativo das partes da extensão ou antes das partes extensas do corpo; o corpo tocado fica tido por extenso e por formado de par-

tes umas fora das outras. Pela vista teremos os conhecimentos que nos dá o tato ativo? As impressões da vista são simultâneas como no tato imóvel, e tomamos conhecimento da extensão da cor; mas para conhecermos que esta cor é formada de partes extensas é mister que a vista percorra sucessivamente a superfície colorada; e penso que se a figura colorada for de pequena dimensão, e a cor distribuída igualmente por toda ela, não distinguiremos partes, e que só as distinguimos ou quando o objeto não podendo ser todo abrangido com a vista, há necessidade então de ser ela levada para pontos diversos, ou quando a cor apresenta matizes, posto que muito pouco perceptíveis. Sem isto a vista nos dará simplesmente a extensão contínua sem partes distintas, fica ela nas mesmas circunstâncias que o tato imóvel.

Percorrendo o corpo com a mão ou amoldando-a sobre ele tomo conhecimento de sua forma, porque as sensações sucessivas, que vou recebendo, cessam em certos limites. A vista não nos pode dar a figura, senão quando uma cor acaba e outra principia; se o campo visual não fosse tal, que nos pudesse mostrar ao mesmo tempo cores diferentes, certamente não conheceríamos a forma da cor; a cor seria extensa e não figurada, a vista seria como o tato inativo, que não nos instrui da forma. A forma é a posição respectiva das partes que limitam um corpo ou uma cor; para se ter a forma é mister saber-se que há partes, e para isto que se percorra o corpo com a mão ou com a vista.

Percebendo a extensão percebemos muitas vezes o espaço, e percebendo as partes extensas do corpo ou de uma (p. 102) cor percebemos sempre o espaço; e por isso pensamos que o espaço é formado de partes, e o limitamos, conquanto seja o corpo ou a cor que tenha essas partes e limites. O espaço é aquilo em que estão colocados os corpos e a cor; o lugar é a parte do espaço que consideramos ocupada pelo corpo ou por uma de suas partes. O espaço absoluto não tem partes nem limites, o espaço relativo ou o espaço particular é que tem partes e limites. Não devemos dizer que a extensão dos corpos consiste na propriedade de ocupar certa porção limitada do espaço; a extensão é uma qualidade dos corpos, e são os corpos que ocupam o espaço; não se deve confundir a extensão com o espaço absoluto, nem com tal parte do espaço, porque se a extensão é a propriedade de ocupar o espaço, também o é a tangibilidade e quantas qualidades se descobrirem nos corpos.

Logo que conhecemos o nosso corpo pela observação exterior, o conhecemos como extenso e como ocupando o espaço; e como nosso corpo é aquele que sempre nos acompanha, a ele referimos tudo quanto conhecemos dos outros corpos. Ele se torna, por assim dizer, o ponto fixo e a unidade a que comparamos os outros corpos em relação à sua grandeza, posição, distância, movimento,

etc. Depois de conhecido o nosso corpo como formado de partes umas fora das outras — e de conhecida a posição respectiva em que estão umas para as outras — só então podemos tomar um conhecimento exato da forma dos corpos estranhos ou mesmo das partes do nosso corpo; porque pelo movimento que imprimimos à mão ou ao olho sabemos a sua direção, e, se esta não fosse antes conhecida, duvido que tivéssemos conhecimento perfeito das três dimensões. Penso que sem isto, pelo tato — como dizem acontecer para a vista — só perceberíamos superfícies, e nunca a inclinação diversa destas superfícies. Unicamente com os dois sentidos, exercendo-se ao mesmo tempo, conheceríamos as três dimensões, logo que tocássemos uma superfície, que nos fosse invisível, depois de ter tocado outras que são visíveis. Hoje amoldando a nossa mão a um corpo, e sabendo pela sensação da contração muscular que lhe imprimimos um movimen(p. 103)to, cuja direção é conhecida em relação a nosso corpo, pelas sensações de contato sucessivas e não interrompidas — que vamos recebendo nas diversas partes de nossa mão — cuja situação nos é também conhecida, nos informamos logo da forma do corpo em todas as suas três dimensões, se ele pode ser abrangido todo ou quase tudo. E tanto é pela situação respectiva das diferentes partes da mão, e pela direção dos movimentos imprimidos, que temos este conhecimento, que basta que um corpo seja uma esfera de grande diâmetro, para que nos pareça pelo tato uma simples superfície plana, exatamente o que acontece com a vista, quando os corpos estão em grande distância ou a gradação de suas cores não é bastante pronunciada, de modo que confundimos a forma e pouco percebemos a figura.

Os corpos são constituídos por partes extensas ou o corpo é uma continuidade de partes extensas; as parte pertencem ao corpo e não a extensão; e como não podemos perceber um corpo sem a extensão, confundimos o corpo com a extensão, e dizemos que a extensão tem partes. Assim também estando a noção de extensão associada ao movimento, logo que nosso corpo se move, certos de que existe no espaço, se não encontramos resistência alguma, dizemos que percorremos a extensão do espaço e consideramos o espaço como extenso e formado de partes. A noção de extensão é uma daquelas que adquirem logo uma fácil abstração, e se une à idéia de espaço, toma a sua generalidade. Concebendo o espaço sem limites, o concebemos como uma extensão infinita, e a extensão com limites é considerada uma porção deste espaço ou um lugar. O lugar é para o espaço o que a causa eficiente é para a causa absoluta.

O corpo pode deixar o lugar que ocupa, mas o espaço subsiste; o corpo pode ser aniquilado e não o espaço; os corpos se movem, o espaço é imóvel; o corpo tem limites, o espaço é ilimitado. O espaço não nos parece primeiro limitado ou finito, e depois indefi-

nito para então o concebermos infinito. O espaço concebido é logo concebido infinito, e assim o é quando pela vista percebemos a cor ou o som pelo ouvido; é depois que lhe assinamos par(p. 104)tes; é quando pela locomoção do tato vamos percorrendo o corpo ou pela vista muitas cores, que o consideramos finito e depois indefinito. As partes do espaço são impenetráveis umas às outras, porque assim também são as partes extensas dos corpos. E não consideramos estes como impenetráveis, porque tomemos a idéia de impenetrabilidade ao espaço, como opina o sábio Garnier. Pelo contrário, o espaço é considerado com partes impenetráveis, porque as dos corpos são tais; porque, se o não fossem, deixariam então de existir como partes distintas.

A extensão ou as partes extensas dos corpos não são divisíveis, é o corpo, que elas formam, que é divisível em partes extensas, porque deixa de ser verdadeiramente um corpo ou o tangível extenso, e é reputado um agregado de corpos; as partes do espaço não se podem dividir, são retidas por um laço indissolúvel, porque o espaço deixaria então de ser um e único, e ficaria multíplice. Todavia, transportada a noção de partes para o espaço, o concebemos como dividido em certos repartimentos, e não como tendo partes que se separem umas das outras à guisa das dos corpos. Concebemos estas partes como contendo umas os corpos e outras não os contendo; conhecemos a sua penetrabilidade pelos corpos e pelas partes dos corpos. Mas ele nunca deixa de ser considerado uma extensão continuada, que nunca se interrompe nem se termina.

TEMPO

Se tudo quanto existe, existe no espaço, também existe no tempo. Não há ninguém que não saiba o que é o tempo. A memória recordando o que se tem passado em nós, é a ocasião pela qual nos é sugerida a concepção do tempo. O tempo se manifesta logo que se exerce a memória; mas também conhecemos a nossa identidade, porque há concurso da memória e da consciência; o conhecimento do tempo e de nossa identidade são inseparáveis, mas distintos. Durar é existir no tempo; saber que se tem durado é conhecer que se existiu no tempo e se continua a existir. Se não soubesse que sou eu mesmo que exis(p. 105)to e existi, não saberia que havia durado ou estava no tempo entre o estado passado e o presente. Eis aqui o que é a noção de minha duração; de sorte que devemos distinguir a duração do tempo. O tempo é aquilo em que nos concebemos existindo, quando tomamos conhecimento de nossos estados; duração é o conhecimento de nossa existência considerada nas diferentes fases que tem apresentado no tempo sem deixarmos de ser os mesmos. É mister o conhecimento do que se passa e se

passou em nós para conhecermos a nossa duração; é mister o conhecimento de nossa identidade, e portanto o conhecimento do *eu* como substância.

Pensam alguns filósofos que a noção de tempo é sugerida pela sucessão de nossas idéias, e até que esta sucessão é nossa mesma duração. Outros pensam que nem o tempo nem nossa duração necessitam, para serem conhecidos, da sucessão de nossas operações. A sucessão de nossos pensamentos, de nossas operações, é a ordem na qual se apresentam ao espírito, que se reconhece sempre o mesmo. O *eu* não dura porque há sucessão em seus pensamentos, mas há esta sucessão porque ele dura. O tempo não é a sucessão de nossas idéias, porque se o fosse não haveria tempo quando nossas idéias deixassem de suceder-se, quando estamos com o mesmo pensamento; o tempo não consiste nesta sucessão. Mas não será por ocasião de perceber a sucessão de nossas idéias que se manifesta a noção de tempo? O exercício da memória precede a noção de sucessão, e não há exercício da memória sem a concepção de tempo, é no tempo que classificamos as operações em anteriores e posteriores; logo, a noção de tempo precede a da sucessão, ou pelo menos vem com ela. Mas durar e saber que duramos são coisas diferentes, e pode muito bem a idéia de sucessão ser posterior a de tempo, mas ser a sucessão necessária para se conhecer a nossa duração, ou nossa existência no tempo. Royer-Collard, para provar que a noção de duração é inteiramente independente da sucessão, diz que a noção de duração nasce de nossa atividade. "Continuo, diz ele(3), a obrar; a cada ins(p. 106)tante sei que obro, e me lembro que obrava há pouco, e ao mesmo tempo percebo intuitivamente que sou o mesmo que obrava há pouco, e que obro agora. Duro pois, ou continue a querer a mesma coisa, ou queira duas coisas diferentes; duro, por isso só que sou um ser ativo, e que minha ação se reflete incessantemente em minha consciência e em minha memória. Minha duração é anterior a sucessão de minhas operações; é independente dela". Sem dúvida tenho durado, e por isso há sucessão de atos e pensamentos, mas se não houvesse esta sucessão, saberia que tenho durado? É mister distinguir a noção do tempo absoluto da noção da duração ou do tempo em particular. A concepção de tempo nos vem por ocasião de um ato qualquer da memória, o conhecimento de nossa identidade se manifesta juntamente, e conhecemos que duramos; isto é, no mesmo momento em que concebemos o tempo absoluto, conhecemos o tempo relativo ou a nossa duração, e esta é conhecida porque conhecemos também a nossa identidade; mas não se pode dizer que o tempo absoluto seja concebido, porque é conhecida a nossa identidade.

(3) *Fragments philosophiques.*

Como conhecemos a nossa identidade? Não é por que o *eu* se reconhece o mesmo, não obstante a diversidade de suas operações e de seus estados? Se estas operações e estes estados fossem sempre os mesmos, e não houvesse mudança alguma nos modos do *eu*, conheceria ele a sua identidade? Não certamente. Portanto, a mudança e a sucessão de diferentes estados e operações são indispensáveis para se estabelecer a identidade pessoal, e portanto também para se conhecer a duração do *eu*. E Royer-Collard não admite a sucessão na explicação que deu? Não há um ato da memória que sucede a um ato da consciência, atos da memória e da consciência que se sucedem entre si, e os atos da vontade? Não há aqui mudança e sucessão dos estados do *eu*? E se os atos em lugar de serem os mesmos fossem diferentes, a nossa duração não seria mais bem conhecida? Certamente. E se a nossa identidade pessoal não se estabelece senão porque o eu se apercebe de modos diferentes, devo concluir que antes de conhecer a minha du(p. 107)ração, tenho conhecido a sucessão de estados diversos, pelos quais tenho passado, e se a noção de tempo absoluto não vem da idéia de sucessão, a idéia de certo tempo não pode ser tida senão pela sucessão; esta é necessária para se particularizar o tempo. E podem os pensamentos, e as operações sucederem-se sem que adquiramos a idéia de sucessão? Não. Mas para que saibamos que as operações se sucedem, é necessário que conheçamos o *eu* e seus modos, é necessário que conheçamos o que é invariável e o que varia, é mister o conhecimento de nossa identidade. De sorte que não há conhecimento de nossa identidade sem a sucessão de nossos modos, mas não há conhecimento da sucessão sem o conhecimento de nossa identidade; quando porém, temos conhecido a nossa identidade, temos concebido o tempo. A noção de tempo não vem da idéia de sucessão, mas também não se pode dizer que a idéia de sucessão vem da noção de tempo, ainda que a suponha adquirida. É a memória que nos informa da anterioridade das operações, e como em cada um de seus atos nos conhecemos os mesmos, e se manifeste a noção de tempo, pensa-se que a idéia de sucessão é proveniente da de tempo. No mesmo momento que conheço a minha identidade pessoal, conheço a sucessão de meus estados. Tanto uma idéia como a outra se originam nos atos simultâneos da consciência e da memória, e não é possível que conheça uma sem a outra; e pelo conhecimento da sucessão ou da ordem, em que se apresentam ao espírito os estados porque tenho passado, é que conheço a minha duração ou a minha existência no tempo.

Os filósofos que fazem derivar o tempo da sucessão, tomaram sem dúvida a medida do tempo pelo próprio tempo; mas também aqueles que pensam que a nossa duração nada tem com a sucessão, e dela não é seu conhecimento dependente, tomaram o tempo pela nossa duração. Não atenderam que o tempo absoluto aparece

imediatamente com o primeiro ato da memória, mas que o tempo relativo, ou a duração necessita da sucessão para ser conhecido. Não atenderam que temos a concepção de tempo em presença de um pensamento que não muda, mas que (p. 108) não conhecemos a sua duração senão porque percebemos a sucessão nos atos do nosso espírito, isto é, senão porque na ocasião se passam outros pensamentos; por isso uma dor parece durar muito, porque a sofremos, enquanto muitos outros pensamentos se sucedem, e o tempo nos parece curto, quando outros pensamentos se sucedem com tal rapidez, que não podemos fixar nenhum, ou não atendemos a nenhum, ou nos concentramos sobre um só sem compará-lo com outros. Dirão talvez que trato da medida do tempo, e não do tempo em si mesmo; porém, respondo que o tempo particular ou relativo ou a duração é o tempo medido, e que quando refiro o tempo a mim mesmo, o particularizo, e o meço, posto que não obtenha uma medida exata. Royer-Collard diz que "obrar incessantemente, com a consciência de sua ação presente e a memória de sua ação passada, é durar." Durar neste caso é conhecer certa duração, e conhecer certa duração é medi-la mais ou menos. Para conhecer o tempo absoluto não preciso obrar, basta que me lembre do que quer que seja; e assim é, porque se pela memória conhecêssemos somente a nossa duração, e não tivéssemos a concepção do tempo absoluto, não sei como chegaríamos a conhecer que as outras existências duram. Sabemos, é verdade, primeiro que duramos; depois sabemos que as coisas duram. Mas se a memória nos sugerisse simplesmente a nossa duração, pensaríamos que nossa duração constitui a duração de todas as coisas.

Sem dúvida a nossa duração é a primeira conhecida, porque a substância *eu* é a primeira que se manifesta, e é quando as existências externas são reputadas substâncias, que têm duração para nós; e além disto o tempo e a duração são dados em atos da memória, que me pertencem, posto que o objeto da memória possa ser o *eu* ou o *não-eu*. A nossa duração serve de medida da duração do objeto, e não conhecemos a duração de qualquer coisa sem conhecermos a nossa duração. Lembrando-nos de qualquer objeto, lembramo-nos de nós também; percebendo atualmente qualquer objeto, percebemos também a nós mesmos; e assim nós e o objeto existimos no mesmo tem(p. 109)po, porque se somos distintos, o tempo é o mesmo. Sabendo, porém, que as coisas têm uma existência independente da nossa, consideramos então a sua duração à parte. O conhecimento de nossa duração nasce porque nos achamos idênticos, também o conhecimento da duração do objeto vem de sua identidade verificada. Cientes de que os objetos têm durado apesar de não os termos sempre presentes, cremos que temos durado por todo o tempo em que não temos um sentimento distinto de nossa duração. Deste modo concebemos a duração e o tempo sem depen-

dência de qualquer coisa que dure. O tempo é aquele ser em que existimos e em que as coisas existem; ele é tão independente de nós como das outras coisas, é um ser absoluto que existiria, embora não tivéssemos ciência de nossa duração; existe enquanto existe alguma coisa, e existe embora nenhuma coisa exista; e portanto existiu antes de qualquer coisa existir, e existirá quando nada destas coisas existirem; não tem princípio nem fim, é eterno.

O tempo não tem partes, bem que o concebamos como formado de instantes sucessivos, impenetráveis uns aos outros; não podemos conceber seus limites nem seu aniquilamento. Se pensamos que o tempo é formado de partes, e que os instantes passados não voltam mais, é porque sendo nós que caminhamos no tempo, nos parece que o tempo caminha, assim como giramos a roda do sol e nos parece ser o sol que gira. Temos a percepção de nossa existência atual, e de nossa existência passada, e sobrevindo a concepção de tempo nos parece que é o tempo que foi e que é; tomamos conhecimento de uma existência futura e o tempo parece caminhar para nós, quando somos nós que caminhamos. Temos percepção de muitos objetos sem que nenhum seja sentido anterior ao outro, e são reputados na mesma porção do tempo; sendo nossa existência conhecida como formada de partes, das quais umas são anteriores às outras, cremos que é o tempo formado destas partes que se sucedem. A memória nos faz perceber o passado de nossa existência; não é o tempo que é passado, mas uma parte de nossa existência; esta (p. 110) parte é que não volta mais, desapareceu, e não o tempo que é sempre o mesmo, um e único, sem passado, nem presente, nem futuro. Pensando medir o tempo, medimos a nossa duração, ou nossa existência no tempo, e para prova disto indaguemos o que se diz sobre a medida do tempo.

Como se mede o tempo? Pela sucessão, responde Royer-Collard, que aprofundou bem esta matéria. A medida do tempo deve ser uma unidade de tempo, e encontramos esta unidade somente em nós. Cremos na uniformidade de nossa duração, e que o tempo caminha com passo igual. Haverá em nós algum fato que possa nos revelar esta igualdade, necessária para conceber a uniformidade de tempo? É o ato voluntário, segundo Royer-Collard, é o esforço da vontade o ato verdadeiramente igual a si mesmo, e que serve de base à medida do tempo. "Quero caminhar, diz ele, caminho. O movimento começado por um ato de minha vontade que enche um primeiro instante, continua por outro ato que me dá um segundo instante, por um terceiro que me dá um terceiro instante. É claro que minha vontade obra tanto tempo quanto subsiste o movimento; porque se não obrasse, o movimento, que não tem outra causa, cessaria. Tomo por unidade de duração (tempo) o instante determinado pelo esforço que produz um passo. Este esforço se renova incessantemente, e a sucessão destes esforços é sensivelmente unifor-

me. Esta uniformidade é claramente atestada pela consciência e a memória, e não se poderia pô-la em dúvida."

Reflitamos um pouco. Conhecemos o que seja o tempo e a sua existência, mas para medi-lo são necessárias a sucessão e uma unidade de tempo. Onde se descobre a sucessão? Nos nossos atos. São os atos de minha vontade que se sucedem uns aos outros. Cada esforço ou cada ato da vontade é uma parte de minha existência, é uma unidade da minha existência; mas a cada um destes atos corresponde a concepção de tempo, de modo que não há ato da vontade distinto, que não seja acompanhado de um ato da razão revelando o tempo, e quantos forem estes atos distintos da vontade, tantos serão também os atos (p. 111) da razão, e por isso o esforço que produz um passo determina o instante ou a unidade de tempo. A unidade de tempo está subordinada à unidade de minha existência, ou antes esta suposta unidade de tempo não é senão a unidade de nossa existência, na qual se revela o tempo, e por esse motivo se diz que um ato de nossa vontade enche um primeiro instante, um segundo ato um segundo instante, etc.; de sorte que conhecemos primeiro, que há um primeiro, um segundo e um terceiro ato da vontade para conhecer que há um primeiro, um segundo e um terceiro instante. De mais a uniformidade dos esforços da vontade é atestada pela consciência e pela memória, e são estas faculdades que atestam a sucessão destes esforços; donde se vê que a anterioridade nos atos da vontade e sua uniformidade não são dados da razão e que, pelo contrário, a anterioridade e a uniformidade nos atos da razão, revelando o tempo, são conseqüências destes conhecimentos nos atos da vontade. Daqui concluo que não há unidade de medida para o tempo, mas unidade de medida para nossa existência; mas como não conhecemos nossa existência sem conceber o tempo, tomamos a unidade desta existência pela unidade de tempo, e pensamos medir o tempo quando medimos a nossa existência. É o que me parece resultar do trecho citado de Royer-Collard: os instantes não são conhecidos senão por ocasião dos atos da vontade, não saberíamos que estes instantes são sucessivos e uniformes senão porque a consciência e a memória nos informam, que assim são os atos da vontade. Mas como conhecemos que os atos de nossa vontade sucedem-se com uniformidade? Porque não descobrimos entre eles nenhum outro ato diferente a não ser o ato da memória necessário para que saibamos que há sucessão, que são atos distintos, posto que idênticos. No segundo ato da vontade se produz um ato da memória, sabemos que somos querendo e que éramos querendo, e por aí conhecemos a continuidade de nossa existência, ainda quando lhe distingamos partes, assim como distinguimos as partes extensas de um corpo sem deixar de crer que é o mesmo corpo.

Entre os atos idênticos de minha vontade se podem inter(p. 112) polar outros atos, e não obstante deixarmos de perceber continuamente os atos de vontade não deixamos de perceber o tempo, e por isso tanto cremos que existe tempo durante os atos idênticos do espírito, como no intervalo desses atos; mas por atendermos mais a uns atos do que a outros, e lembrar-nos de uns e não de outros, julgamos a nossa existência como que formada de partes, que se interrompem às vezes; não supomos ter sempre consciência de algum pensamento, e cremos que o espírito não pensa sempre. Apesar disto não cremos que o tempo tenha deixado de seguir o seu curso ordinário; deixa porém ele de ser medido, o que faz ver que esta medida não é do tempo, mas de nossa existência. O tempo nos parece mais ou menos longo, quando entre um ato do espírito e outro ato se intrometem maior ou menor número de outros atos, que notamos. Mas a nossa memória não é tão fiel que possa conservar todos os atos do espírito, e também porque não podemos atender a todos, quando são em grande número; e por isso podem os intervalos não serem iguais e tê-los por tais, dependendo sempre a medida de nossa existência no tempo ou de nossa duração do conhecimento e recordação dos diferentes atos, que atendemos, e não da quantidade deles. Para medir com exatidão o intervalo que vai de um ato a outro ato idêntico, ou é mister que entre eles não se interponham outros atos diversos, ou que os atos interpostos sejam os mesmos e atendidos igualmente todos. E por esta razão poucas são as pessoas que caminham de passo igual e marcam bem o compasso na música, porque é necessário que entre um passo e outro, e entre uma e outra pancada, se conserve o mesmo intervalo, e portanto, se pense exatamente nas mesmas coisas, e se atenda a todas.

A unidade de nossa duração é um modo distinto de nossa existência, e nenhum modo é mais distinto do que um ato da vontade, quando reage sobre o nosso corpo na produção do movimento. A unidade de duração não resulta do único esforço ou ato da vontade, mas deste esforço seguido de seu efeito, isto é, a sensação da contração muscular. E quando estas sensações são as mesmas, interpolando-se no intervalo de um ato da vontade a outro, (p. 113) tomamos conhecimento do movimento uniforme; se, pelo contrário, há maior ou menor número de sensações musculares parciais e notadas, que concorrem para a percepção total, o movimento é percebido mais lento ou mais rápido, e os intervalos entre um ato da vontade e outro ato são desiguais, e o movimento deixa de ser uniforme. Quando entre o ato da vontade e a sensação muscular idêntica não há pensamento algum de permeio, quando estamos inteiramente entregues à observação deste fenômeno do caminhar, a nossa existência fica bem medida; e sobrevindo sempre a concepção de tempo a cada ato do espírito, julgamos que o tempo caminha de passo

igual, e tomamos por unidade de tempo a unidade de nossa existência determinada pelo esforço, que produz o mesmo passo.

O exercício da consciência e da memória é requerido tanto para o conhecimento de nossa identidade, como para o de nossa duração. Para saber que tenho durado é preciso que tenha consciência de minha existência presente e de minha existência passada. Se pela memória conhecemos o que fomos, é necessário que a consciência nos dê o conhecimento do que somos, para que haja identidade e duração percebidas; não há presente sem passado, mas também não há passado sem presente. E portanto, a concepção de tempo não se revela pelo ato da memória senão em presença de um ato da consciência — quando se trata de nossa duração — e em presença de um ato da receptividade, se se refere as outras existências; e se a memória nos informa que as coisas têm tido certa duração, não é por ela que somos informados que as coisas durarão.

Penso que tenho mostrado: 1º) que não se deve confundir o tempo com a duração; 2º) que o tempo não tem partes nem pode ser medido; 3º) que é nossa duração, que tem partes, que pode ser medida, e por ela a duração das outras coisas; 4º) que a nossa duração é nossa existência como ser idêntico no seio do tempo, é nossa existência que apresenta fases sem cessar de ser a mesma. É a nossa identidade mostrando-se em modos diversos ou pelo menos em modos distintos um dos outros, pela sucessão de nossos atos e estados; 5º) que o passado, o presente e o futuro diz respeito à nossa existência e não ao tempo. (p. 114) A propósito de qualquer conhecimento, que tomamos de nossa existência ou da existência das coisas, se manifesta a concepção de tempo. Qualquer acontecimento, qualquer mudança, que observamos no modo de existir, sugere-nos esta concepção; de sorte que não devemos confundir o tempo com estes acontecimentos, nem com estas mudanças, porque não há tempo somente para o que muda, e pelo contrário há somente duração para o que se conserva o mesmo, e cujas mudanças não são em sua essência, mas em seus acidentes.

DO BEM E DO MAL MORAL

A noção do bem e do mal não nos vem nem da consciência nem da percepção externa, não é um produto da observação. Que em presença das ações, que vemos praticadas por nós ou por nossos semelhantes, concebemos a noção do bem e do mal, é do que não se pode duvidar. Se assim não fosse como julgaríamos uma ação boa e outra má? A propósito de que modelo a consideraríamos boa ou má, e isto logo que a vemos praticar? Portanto, a existência destas noções no seio da inteligência humana é um fato, o qual ninguém desconhece. Podemos fazer juízos falsos de aplicação aos

casos particulares, mas a existência mesma destes juízos prova a existência da noção. O ilustre Jouffroy[4] distingue em todo juízo moral dois elementos: de um lado as circunstâncias, a matéria do juízo, e de outro lado a idéia do bem. A matéria pode variar, e varia conforme as circunstâncias, e o juízo varia também, e a idéia de bem é mal aplicada; assim como aplicando mal o princípio de causalidade, isto não prova contra a existência de uma causa produtora do fenômeno, embora não determinemos sempre qual é esta causa. Causas diversas influem para a má aplicação da idéia do bem ou do mal, porém esta má aplicação não prova senão a existência destas noções.

Os atos humanos são a ocasião pela qual estas con(p. 115)cepções se manifestam. Não é todavia a propósito de todas as ações praticadas que estas concepções surgem, é somente a propósito daquelas que atribuímos a nós e a nossos semelhantes como agentes livres. E quanto não nos consideramos de posse de nós mesmos, não qualificamos de boas ou de más as nossas ações. Nenhuma ação nossa ou de nossos semelhantes não desperta a idéia de bem ou de mal senão a temos por livremente praticada. No princípio a noção do bem ou do mal aparece como que concreta nos fatos que provocaram sua manifestação; mas depois é concebida no seu estado de pureza, independente de qualquer dado de observação, e aparece tão infinita como as outras concepções da razão.

Muitos filósofos pensam que para termos a noção do bem e do mal é mister que seja concebido um *modelo*, ao qual comparemos as ações humanas, de sorte que parecem admitir que este modelo é a primeira coisa concebida pela razão, e que a noção do bem e do mal não é senão o resultado da comparação destas ações com este modelo. Penso, pelo contrário, que este modelo não é formado senão depois de concebermos a noção do bem e do mal, e que não é ele o resultado da única faculdade da razão, mas um produto em que intervém a imaginação criadora. Se com a vista de uma ação má, concebo uma ação boa, é porque tenho já a noção do bem e do mal, sem a qual não poderia conceber a ação boa. Este *ideal* não pode ser formado sem o elemento *a priori*, e sem dados de observação combinados juntamente pela imaginação, que os combina no sentido da noção *a priori*, e por isso o número das virtudes e dos vícios não é arbitrário. Uma vez formado estes ideais podemos então a eles comparar as nossas ações e as ações dos outros, mas já estávamos de posse da noção de bem e de mal.

A noção de obrigação nascerá da noção de bem e de mal, ou é uma noção *a priori* independente desta? É impossível que concebamos o bem sem conceber ao mesmo tempo que deve ser praticado;

---

(4) *Cours de droit naturel.*

no momento em que violamos esta lei sentimos que nos obrigava, e conhecemos que praticamos o mal. A idéia do bem e a de obrigação andam sem(p. 116)pre unidas em nosso espírito, e se a segunda não nasce da primeira, lhe é certamente contemporânea. A noção de dever nasce da de obrigação; o dever é uma espécie de obrigação. A idéia de direito é correlativa a de dever, porque não podemos ter uma sem a outra. As idéias de mérito e de demérito vêm depois das de obrigação e de dever, ao mesmo tempo que implica a idéia de liberdade como todas as outras. Nascidas todas estas idéias nos formamos a do justo e do injusto, a de virtude e de vício.

INFINITO, PERFEIÇÃO E ORDEM

1º *Infinito*

Não se pode duvidar que possuímos a idéia de infinito, isto é, de alguma coisa que existe sem limites, sem restrição alguma. Querem alguns filósofos que a idéia de infinito seja uma negação da idéia de finito, mas não refletiram eles que, por mais que façamos, é impossível que com o finito cheguemos ao infinito. Adicionem-se quantas quantidades finitas se quiserem, nunca atingiremos por esse modo ao infinito. Não há adição, não há generalização do finito que nos possa dar o infinito. A idéia do infinito nos é dada logo que a razão concebe o espaço, que concebe o tempo. Sem dúvida esta idéia de infinito vem a propósito da idéia do finito, mas não nasce dela. O finito é o que tem limites, que podemos assinar, e indefinito é o que concebemos com limites, mas que não podemos limitar; o infinito é o que concebemos sem limite algum. Se o infinito é a negação do finito, então também o finito é a negação do infinito. O que cumpre notar é que a razão nos fornece duas sortes de conhecimentos: realidades, existências, e ao mesmo tempo qualidades destas realidades. Ao passo que concebemos o espaço, o conhecemos como infinito, assim como o tempo, etc. São noções que nascem juntas, no mesmo ato, bem como a noção de extensão nasce a propósito da tangibilidade e da cor.

2º *Perfeição*

Tem-se confundido o infinito com o perfeito, mas o es(p. 117)paço é infinito e não é perfeito; o perfeito é infinito, mas tudo o que é infinito não é perfeito. Imperfeito se diz daquilo a que falta alguma qualidade, ou que a possui com limites; perfeito é aquilo que não pode ser melhor, é aquilo que encerra a excelência, que no seu gênero está no mais alto grau. Mas aqui ainda a perfeição é relativa; é um modelo formado pelos dados da observação; é o perfeito orador de Cícero, é o justo de Platão. A verdadeira perfeição não

pode ser imaginada, é um conhecimento da razão, é uma infinidade de qualidades infinitas reunidas a um ser a quem nada falta. Eis aqui o perfeito absoluto. Tal é a noção de perfeição, que é concebida, mas não pode ser exprimida. Ora em verdade esta idéia ultrapassa os limites da observação e só pela faculdade da razão nos pode ser dada.

3º *Ordem*

Com Bouillier(5) chamo noção de ordem absoluta a esta noção que muitos filósofos designam pelo nome de crença na generalidade e estabilidade das leis da natureza e que atribuem a faculdade chamada *indução* ou *princípio indutivo*. "O princípio, diz ele, que tudo na natureza se produz com ordem, conforme leis gerais e estáveis, é revestido do mesmo caráter do absoluto que estes outros princípios; nada acontece que não tenha uma causa; todo corpo está no espaço, todo acontecimento está no tempo". A noção de ordem absoluta é aquela pela qual cremos que todas as coisas se produzem tanto no mundo físico como no mundo moral em virtude de leis a que estão sujeitas. Percebemos no universo uma ordem no seio da qual todas as coisas estão colocadas; e por perceber esta ordem absoluta, que nos fornece a razão, procuramos a ordem particular, em que se acham certos fenômenos que se produzem, e então necessitamos da observação, como aconteceu com os outros dados da razão. E se não fosse esta concepção de ordem, os sábics não tratariam de co(p. 118)nhecer as leis particulares, que regem certa classe de fenômenos. É também a esta concepção que se deve o estarmos persuadidos que nas mesmas circunstâncias os mesmos fenômenos se manifestam, e daí provêm apoderar-nos das coisas que nos fizeram bem e evitar as que nos causaram dano.

Esta noção de ordem não é um produto da experiência e da generalização, porque então só se deveria encontrar naqueles que têm muito experimentado, o que não é, pois que o menino e o ignorante a possuem; e de mais se o sábio não tivesse esta noção, o que o levaria a indagar as leis particulares de certa série de fatos? E qualquer que seja o número de observações particulares, é sempre preciso a admissão desta noção para que de fatos particulares cheguemos a uma proposição geral, visto que impossível é que todas as observações sejam feitas; e antes de todas elas feitas, cremos que a natureza segue certas leis, e não descançamos enquanto não descobrimos as leis particulares, e não deixamos de crer nelas, ainda que nem sempre as descubramos. Teremos talvez ocasião de voltar sobre este assunto, e dè melhor explicar o que seja esta concepção. Outras noções são sugeridas pelo exercício da razão;

---

(5) *Théorie de la raison impersonelle.*

paramos aqui, porque não temos em mira ocupar-nos da fixação de todas as idéias, o que é objeto de uma parte especial da filosofia.

CARACTERES DAS CONCEPÇÕES DA RAZÃO

Já tendo falado da origem dos conhecimentos da razão, devemos mencionar agora os caracteres principais que os distinguem dos outros conhecimentos.

As percepções tanto internas como externas se referem a fenômenos e objetos de experiência e se chamam conhecimentos *a posteriori*. Os conhecimentos da razão não têm como elas um objeto imediato fora de si. A observação não fornece essas concepções, sendo simplesmente a condição sem a qual elas se não manifestariam; aparecem por ocasião dos outros conhecimentos e têm o nome de conhecimentos racionais, metafísicos ou *a priori*. As percepções (p. 119) são contingentes, as concepções da razão são necessárias. Não se deve porém entender por contingente o que teve um começo, porque as concepções também começam, e não somos eternos, e exigem uma ocasião própria para se manifestarem; assim como não se deve entender por necessário aquilo que não pode deixar de acontecer, quando as circunstâncias são apropriadas, porque então as percepções seriam todas necessárias, pois que não depende de nós deixar de tê-las na oportunidade. Necessário é tudo o que não pode, não pode, e não poderá deixar de existir. Contingente é o que poderia não ser. Em um conhecimento necessário não é o ato de conhecer que é necessário, mas o objeto do conhecimento. Portanto, como bem se exprime Garnier, que gostamos de citar, não se deve entender por um conhecimento necessário aquele que vem necessariamente a todos os homens. As concepções da razão são necessárias e as percepções contingentes porque o objeto das primeiras é necessário, e o das segundas é contingente.

As concepções são comuns a todos os homens, as percepções não o são. Com efeito, as percepções variam em todos conforme os fatos de observação que se apresentam, conforme os elementos que entram na sua composição, e dependem da extensão da experiência; as concepções, ao contrário, não dependem destas circunstâncias, nascem imediatamente, e não têm maior ou menor compreensão; são as mesmas para todos os indivíduos. E neste sentido se diz que as percepções são particulares, sujeitas às circunstâncias da observação, enquanto que as concepções são universais — não porque sua extensão não seja restringida a uma esfera, que não podem ultrapassar, visto como uma não se distinguiria da outra, nem porque se encontrem em todos os homens, mas porque sua universalidade não depende de abstrações e comparações sucessivas, como a generalidade dos outros conhecimentos. Quando dizemos que as

concepções são comuns a todos os homens, não queremos dizer que todos as possuam claras e distintas, mas que todos chegam a tê-las, e não diferem de um a outro homem como os outros conhecimentos, que (p. 120) dependem das circunstâncias. Muita gente, por exemplo, confunde a causa com o agente, ou antes a causa é para essas pessoas uma propriedade que tem esse agente de produzir o efeito, a noção de causa fica sempre concreta, como que encarnada nos diversos agentes. Esta noção, porém, de causa assim concreta não existe menos para todos, porque todos à vista de um fenômeno concebem uma causa, e a procuram muitas vezes, e se não tivessem esta noção ainda mesmo confusa, o não fariam certamente.

Para que todos os homens, logo que observam um fenômeno, lhe atribuam uma causa, será necessário que estejam de posse do princípio de causalidade? Não é preciso, porque como opina Reid, todas estas verdades gerais, sobre que se fundam os juízos particulares, não se acham primitivamente formuladas na inteligência humana, e não é por uma espécie de dedução, que saem delas em cada caso os juízos particulares. Pelo contrário, na maior parte dos homens as verdades primárias nunca se formulam. Mas as aplicam eles, como pensa Reid, sem terem consciência delas? Se todos os homens procuram a causa dos fenômenos, não é porque apliquem inscientemente os princípios gerais a um caso particular, é porque em cada caso particular a razão lhes fornece o seu elemento *a priori* sem necessidade da ciência desses princípios. Os juízos *a priori* se formam em cada caso particular, e se formam sempre, como se formaram a primeira vez, e nunca se manifestam à inteligência senão a propósito do dado atual da observação. A maior parte dos homens não possui estas verdades gerais, e não explica e nem pode explicar o fato particular por meio delas, e portanto não as aplicam aos casos particulares sem ter consciência.

É coisa diferente ter idéias *a priori* ou conhecimentos que não são subministrados pela observação, e possuir o conhecimento de verdades primárias, de princípios gerais, porque o que faz parte da nossa constituição intelectual, são as diferentes faculdades e não esses princípios gerais, que não são senão conhecimentos provenientes de elaboração de nosso espírito. Esses princípios são as leis que presidem aos fenômenos da inteligência, aos seus atos. Leis que (p. 121) o espírito humano descobre muitas vezes, e conhecidas elas a natureza intelectual do homem é bem compreendida, o que não é dado senão a bem poucos homens.

Segundo estas leis é regido o nosso espírito, e neste sentido é bem verdade dizer-se com Reid que os juízos *a priori* não são senão a aplicação a um caso particular de uma verdade ou de um princípio geral. Mas é certo também que estas verdades não são formuladas na inteligência da maior parte dos homens, e que eles não

as aplicam sem ter consciência delas, porque o que há de positivo é que eles não têm ciência delas. Acontece com estes princípios, com estas leis, o mesmo que acontece com as leis do mundo físico, as quais são por assim dizer aplicadas e supostas nos fatos particulares que cada um executa, ignorando quais sejam aquelas que regem o mundo material, e bem poucos são os que podem compreender a razão destes fatos. Mas a bondade de Deus é tão grande que podemos, sem o conhecimento prévio destas leis, segui-las, não obstante isso, nas diferentes ocasiões, em que a sua aplicação é requerida.

CAPÍTULO X — Memória

Todas as vezes que um objeto provocou-nos uma modificação, se na ausência deste objeto somos modificados semelhantemente, dizemos que há um ato de memória. Se um objeto tocou nossos sentidos, e produziu uma sensação, logo que o mesmo objeto vem novamente a obrar, e produz a sensação, que reconhecemos como a repetição da primeira, dizemos que exercemos a memória. Na ausência do objeto podemos sofrer uma modificação semelhante a que nos excitou, e, se a reconhecemos, faz-se um ato de memória. Se um nome desperta a idéia de um objeto, se a vista do objeto desperta o nome, são também atos de memória. (p. 122) Esta reprodução se pode fazer por efeito de nossa vontade ou sem ela, e em ambos os casos se atribui à memória. Dá-se pois o nome de memória à faculdade de despertar ou de reproduzir as percepções, os nomes, as circunstâncias, os juízos, etc., isto é, a memória é a faculdade de reproduzir qualquer ato do espírito. Também se dá o nome de memória à faculdade de reconhecer que estes fenômenos já foram produzidos, que não é a primeira vez que se mostram. Assim, toda reprodução ou renovamento, seja voluntário ou não, de qualquer idéia, percepção ou outra qualquer modificação do espírito é um ato de memória, é uma lembrança.

Ignoro até que seja uma reprodução, não sei se já experimentei esta modificação, dizem todavia que é uma lembrança, um ato de memória. Assim pensa Tracy quando diz, que não é da natureza da percepção chamada lembrança, o reconhecermos, quando a experimentamos, que é uma lembrança. E por prova disso temos muitas vezes lembranças, que tomamos por idéias novas, e que este reconhecimento é um ato de outra faculdade, o juízo.[1] "A palavra memória, diz Dugald-Stewart, não é sempre empregada no mesmo sentido, mas exprime sempre alguma modificação dessa faculdade

(1) *Eléments d'Idéologie.*

pela qual guardamos em depósito, e conservamos para algum uso futuro os conhecimentos que adquirimos."(2).

Memória é a faculdade de conservar os conhecimentos adquiridos, de modo que os possamos reaver em caso de necessidade, assim definem alguns. É também o poder de recordar voluntariamente os conhecimentos de que necessitamos. Por isso Dugald-Stewart diz que "ela se compõe de duas faculdades subordinadas, 1º) a capacidade de reter as coisas que temos aprendido; 2º) o poder de recordá-las a nosso pensamento quando a ocasião de aplicá-las se apresenta." Acrescenta este autor que os fatos são recordados de dois modos, ou se oferecem es(p. 123)pontaneamente sem intervenção, expressa da vontade, ou nesta recordação há um esforço de nossa parte. Portanto, a conservação dos conhecimentos adquiridos constitui a memória. A reprodução desses conhecimentos, voluntária ou espontânea, constitui a memória; e finalmente o reconhecimento, de que são os mesmos conhecimentos que já tivemos, também é memória. Pelo que se vê, que as palavras, memória e lembrança, têm recebido muitas acepções. Devemos examinar e procurar saber se não se tem confundido debaixo destes nomes coisas diferentes. E nestas pesquisas consideraremos primeiro três pontos principais, ocupando-nos sucessivamente dos fenômenos da conservação, da reprodução e do reconhecimento.

1º CONSERVAÇÃO

A memória consiste na conservação de todos os conhecimentos adquiridos. Estes conhecimentos estão guardados e conservados como que em depósito. Que quer dizer conservar conhecimentos? Guardá-los em depósito? Dá-se porventura que as sensações que experimento, que as idéias que tenho, que os juízos que formo, permaneçam no espírito? Então estarão todas estas coisas presentes ao espírito? Se estão presentes ao espírito, devo ter sempre e a todo momento uma multidão de conhecimentos de toda espécie, que inundam o meu espírito, e este depósito, cada vez aumentando-se mais, e em uma progressão espantosa, não é até possível conceber como podem estar simultaneamente todos eles presentes ao espírito.

Sabemos, que quando muitas percepções se apresentam simultaneamente ao espírito, há necessariamente confusão; o espírito não as pode bem distinguir, elas se confundem, se misturam, a atenção não pode ser aplicada a tantas coisas ao mesmo tempo. Ora, agora, figure-se alguém (se lhe é possível) o que da presença de todos esses conhecimentos, que temos tido, deveria resultar, se estivessem todos eles presentes ao espírito! Resultaria que ficaríamos, como se não

(2) *Philosophie de l'esprit humaine.*

tivéssemos nenhum. (p. 124) Demais sabemos que é da nossa natureza, que percepções vivas obscurecem as outras, e que quando o espírito está ocupado com certa ordem de idéias, as outras não estão presentes. Responderão que os conhecimentos estão como em depósito, mas que não estão atualmente presentes ao espírito. Que o espírito tem a faculdade de os tirar desse depósito, e que enquanto isto não faz, eles não estão presentes. Custa em verdade conceber conhecimentos em depósito no espírito, os quais não lhe são presentes.

Há idéias que reproduzo com muita facilidade, que está em meu poder despertar novamente. Dirão que estas idéias estavam guardadas em depósito, pois que as desperto, quando quero. Há outras que não posso reproduzir, que não está em meu poder reaver. Estas não estarão em depósito? Acontece, porém, que agora não as recordo, mas que depois venho a recordá-las até volutariamente. Então estavam em depósito nessa ocasião, e não estavam pouco antes? Outras vezes sem querer elas aparecem por si, e até contra minha vontade. Neste caso estavam em depósito e não podia dispor delas? Provém esta opinião de que não se pode compreender como o espírito possui a faculdade de despertar percepções, ou conhecimentos, que não existem atualmente presentes, que não estão em parte alguma, mas que ele tem o poder de fazer aparecer de novo. As percepções, as idéias, os juízos, etc., são fenômenos que deixam de subsistir depois do ato que lhes deu nascimento, eles não existem em parte alguma. São, como diz Gerdy, atos passageiros e fugitivos.

Um movimento que se produz ficará guardado em depósito por que pode ser reproduzido? Qualquer fenômeno da natureza, que reaparece, ficou guardado em alguma parte? Porque um fenômeno se reproduz, não se segue que tenha sido conservado, antes pelo contrário; se assim acontecesse, ele não se reproduziria, continuaria. São estas umas simples objeções que me ocorrem. Por outro lado, a observação mostra que, para aprender qualquer coisa, me foi preciso dar muita atenção, com(p. 125)parar todas as percepções, formar muitos juízos, raciocinar, mas hoje este conhecimento que adquiri, não está perdido. Para tê-lo de novo não me é mais preciso fazer tudo quanto fiz, e muitas vezes nem é necessário esforço de minha parte. Portanto, alguma coisa se conserva, não se perdeu tudo. Podemos pois, por metáfora dizer que ficou em depósito. Não careço mais recomeçar a mesma série de atos intelectuais para obter o conhecimento que requereu antes todo este trabalho. E se a todo momento me fosse indispensável recomeçar este trabalho, como é que progrediria? Se não conservasse o resultado a que cheguei, não teria a possibilidade de formar a menos composta das idéias.

Se os órgãos adquirem e conservam a disposição para certos fenômenos, porque não acontecerá o mesmo com o espírito? Se é difícil compreender esta propriedade da parte do espírito, não c

é também da parte do órgão? Mas se o fato existe, que nos importa a sua explicação? E por que não o podemos explicar, segue-se que não exista, e não o devemos admitir? Parece inegável que temos o poder de conservar, de guardar, de reter conhecimentos ou idéias, embora não se apresentem atualmente como existentes, embora não se patenteiem na atualidade ao espírito. Ocorre, porém, outra objeção. A tendência ao movimento subsiste, até na sua ausência; o movimento não existe, mas a disposição persiste. Do mesmo modo a tendência para ter o conhecimento subsiste até na ausência do próprio conhecimento, o que não existe é o conhecimento, mas a disposição persiste. Os conhecimentos não estão guardados, conservados, mas se conserva, existe a disposição para tê-los novamente. E esta disposição vai sempre crescendo em proporção da repetição. Se no princípio custamos tanto a adquirir um conhecimento, se as operações necessárias se faziam com lentidão, agora estas operações se executam com a maior rapidez possível, e a aquisição do conhecimento segue na mesma razão. Podemos dizer que o conhecimento não subsiste, mas que subsiste o poder de torná-lo a ter, poder este que exerce agora com a maior presteza e precisão.

(p. 126) Parece pois que os conhecimentos não estão conservados, são produtos fugitivos e passageiros, mas que possuímos em mais alto grau o exercício de nossas faculdades. "Bem que, diz Gerdy, as idéias sejam fenômenos ou estados muito móveis da inteligência, que muitas vezes passam como o relâmpago, algumas há que persistem, e custam a abandonar-nos"(3)Por aqui se vê que não são sempre produtos tão fugitivos. Examinemos todas estas questões.

Damiron(4) e Cardaillac(5) pensam que há percepções que ficam em um estado latente e obscuro, das quais não temos consciência, que ficam no espírito impercebidas e não sentidas. A observação direta, pensam eles, não pode verificar estas percepções, mas o raciocínio conclui a sua existência pelos efeitos que a supõe. De fato: 1º) entre os motivos, que nos determinam a obrar, alguns há que precedentemente vistos, ficam impercebidos na ocasião da deliberação e todavia exercem influência; 2º) são estes conhecimentos não sentidos, mas reais, que dirigem nossos atos, enquanto nos ocupamos de outra coisa; 3º) admitimos e rejeitamos muitas proposições sem a menor aparência de reflexão, e esta prontidão vem de que estas proposições estão em harmonia ou em oposição com nossos conhecimentos anteriores, posto que não percebidos no momento; 4º) o sábio com a maior facilidade e justeza admite ou rejeita tudo quanto está em harmonia ou oposição com as verdades da ciência. Ele não precisa mais passar por todas as idéias intermédias para chegar

---

(3) *Physiologie philosophique.*
(4) *Psychologie.*
(5) *Études élémentaires de philosophie.*

às relações mais longínquas. Ora, este fenômeno inexplicável na suposição que nossas percepções cessam como modificações no momento em que deixam de ser sentidas e percebidas, mostra a presença simultânea de grande cópia de percepções não sentidas.

Idéias manifestam-se ao pensamento ou espontaneamente ou por efeito da vontade, e idéias que atualmente não se patenteiam à consciência, que estão como que adorme(p. 127)cidas, reanimam-se e tornam-se presentes, e embora sua existência fosse impercebida, elas podem muito bem existir. Uma circunstância qualquer ou o esforço da vontade faz com que de impercebidas que eram, venham a ser percebidas. Parecerá a primeira vista impossível que idéias estejam no espírito sem serem percebidas; se considerarmos, porém, que o hábito torna impercebidas impressões que antes sentíamos, que o hábito torna impercebidos os movimentos, e tudo quanto é familiar, não nos surpreenderemos de que as idéias habituais estejam sujeitas à mesma lei. Vimos que impressões de que não tínhamos consciência chegavam até o cérebro, e aí se misturavam, se combinavam com outras, e por que não acontecerá o mesmo com as idéias?

Não há dúvida que temos o poder de fazer com que idéias, que não manifestam a sua presença, se apresentem claramente ao espírito. Verdade é que muitas vezes quero fazer reaparecer uma idéia, e meus esforços são baldados, mas tenho consciência de a ter tido, sei até que esta idéia que procuro, formei ao mesmo tempo ou em conseqüência de outras, todavia neste momento não a posso fazer reaparecer. Ficou, portanto, no meu espírito alguma coisa dessas idéias, logo alguma coisa retive, tudo não foi perdido. Se quero reproduzir uma idéia, é porque sei que já a tive, por conseguinte, alguma coisa ficou conservada. Daqui parece que se deve concluir que são conservadas as idéias, que elas estão no espírito, mas sem manifestarem a sua presença. Ou pela vontade ou por uma ciscunstância fortuita essas idéias surgem de repente e se manifestam. Aparecem idéias que estavam como que sepultadas no meio de outras que encobriam a sua presença.

Então pensam bem Damiron e Cardaillac quando admitem idéias impercebidas, percepções não sentidas, das quais não temos consciência? Mas o grande Locke diz que a percepção ou a consciência é o único característico das operações ou dos modos que devem necessariamente ser atribuídos à alma. E eu mesmo disse que não há fenômeno do espírito que não seja um fenômeno de consciência, e que não há modificações do espírito (p. 128) impercebidas, porque, se porventura pudessem existir, não existiriam para o *eu*. De outro lado o célebre Leibniz admite percepções, de que não temos consciência. De que parte está a verdade? Penso que não há fenômeno algum no espírito e do espírito dos quais não tenhamos consciência, que não há idéias ou percepções não sentidas, impercebidas. Porque o conhecimento ou a consciência é o que caracteriza um

fenômeno do espírito, e o distingue de todos os outros. Examinemos as razões dadas pelos autores que admitem idéias ou percepções *impercebidas*.

Dizem eles com razão que pela observação direta não é possível conhecer a existência de tais idéias, mas dizem que sua admissão é fundada no raciocínio. Vejamos se assim é. Dizem: 1º) que obramos em virtude de motivos que na ocasião não percebemos, mas que devem existir, porque não podemos obrar sem um motivo. Respondo que quando obramos temos um motivo, e que nunca obramos sem ter presente, posto que muitas vezes, confusamente, um motivo qualquer, e que este motivo é percebido, embora o seja vaga ou obscuramente. Não se deve, porém, confundir uma ação voluntária com uma involuntária, só a ação voluntária exige a existência de um motivo, ordinariamente percebido com clareza. Na ação involuntária, pelo contrário, este motivo é de ordinário pouco percebido. O motivo é muitas vezes um incômodo atual, um desejo, ainda que não saibamos donde nos veio; 2º) dizem que são estes conhecimentos não sentidos que dirigem nossos atos, enquanto nos ocupamos de outra coisa; respondo do mesmo modo. Os atos involuntários não requerem conhecimentos claramente percebidos, mas os voluntários os requerem e como a nossa atenção está dirigida para outra coisa, por isso não percebemos bem os motivos que nos dirigem; 3º) admitimos e rejeitamos proposições, como dizem, sem a aparência de reflexão; mas é somente sem a aparência e não a reflexão. As razões podem ser vagamente percebidas, mas o são sempre no momento, porque a admissão ou rejeição exige a presença de conhecimentos anteriores, e é por (p. 129) estes conhecimentos presentes e percebidos que admitimos ou rejeitamos as proposições, sem o que admitiríamos ou rejeitaríamos atoa, sem razão suficiente; 4º) Dizem que o sábio com a maior facilidade e justeza julga dos fatos da ciência, e não precisa passar por todas as idéias intermédias para chegar às relações as mais longínquas. Respondo que isto não prova a presença de percepções não sentidas; o que prova somente é a presença de idéias elaboradas de outras anteriores, e estas idéias assim elaboradas são como uma fórmula, que resume todo um complexo de idéias, e este complexo é que está na ocasião percebido, e não as idéias de que ele se compõe, e que portanto basta uma idéia percebida que resuma em si todas as outras.

Possuímos idéias que são como que modificações constantes de nossa inteligência; que se acham tão impregnadas no nosso espírito que são verdadeiros elementos, que fazem parte integrante dele. Que revemos logo que precisamos deles, que se manifestam oportunamente e guiam nossos passos tanto na especulação como na prática. São estas idéias presentes e percebidas no ocasião, ainda que muitas vezes obscuramente, que presidem a nossos atos, e dispensam a presença bem sentida de outras idéias, e nos fazem crer que obra-

mos sem a percepção de um motivo, porque realmente não há um motivo particular para este ou aquele ato, mas um motivo, se me é permitido qualificar, um motivo geral ou antes uma fórmula que resume em si os diversos motivos particulares, os quais não sendo mostrados isoladamente ficam obscurecidos na fórmula. Estas verdades adquiridas, e presentes no momento oportuno conduzem nosso espírito, e são elas que presidem aos atos posteriores da alma, e lhes servem de apoio; e bem que não sejam percebidas muitas vezes com clareza, ou no seu caráter próprio de generalidade, o são sempre bastante para dirigirem os nossos atos, e a falta de sua percepção bem distinta provém de que atendemos mais ao ato atual, que promovem, do que a elas mesmas.

O hábito não torna impercebidas as idéias que estão no (p. 130) espírito, as torna menos percebidas. Pela freqüente repetição os mesmos atos do espírito são menos atendidos, e portanto menos distinguidos. Se o hábito torna impercebidas impressões que antes sentíamos, estas impressões não chegam agora à consciência, o mesmo acontece com os movimentos; mas nunca acontece com os atos da alma, podem estes deixar de ser bem distinguidos, nunca, porém, ficam impercebidos. Impressões de que não temos consciência se misturam, se combinam com outras de que temos consciência. Mas o que prova isto? É que as primeiras ficam no estado de simples impressões, e que se misturam e combinam com outra; é esta mistura e combinação que percebemos.

Ora, dizem que há idéias impercebidas! E porque? Porque atos que praticamos exigem estas idéias, que não percebemos no momento. Não atenderam a que na ocasião não necessitamos dessas idéias, que na ocasião necessitamos simplesmente de uma idéia que foi o resultado dessas primeiras idéias, que as contêm, é verdade, mas as contêm combinadas, formando, se se quiser, um composto particular, resultado de sua combinação, mas que não é essas idéias, posto que seja formado por elas. Elementos estes que não precisam estar presentes, e que, se o estivessem isoladamente, não produziriam o efeito que agora produzem combinados. É da idéia composta, ou abstrata, que agora necessitamos e não dos seus elementos, e portanto esses elementos não existem impercebidos. Não os percebo porque ou não estão isolados um dos outros, ou não entraram na idéia. Existem percebidos na idéia complexa que consistem, e que têm um valor que não é o valor separado de cada uma das idéias elementares, mas um valor seu próprio, que provém da combinação ou da decomposição.

Talvez se pudesse dizer que são impercebidas, porque não estão isoladas; mas não se poderá dizer que são impercebidas no todo, porque o todo é percebido, e como é deste todo que necessitamos, este todo é percebido, e não existe no espírito sem se manifestar. Portanto não há (p. 131) idéias no espírito que estejam impercebidas.

Se estão no espírito são percebidas, e por terem formado um todo que percebemos, não se segue que existam realmente no espírito. O que existe no espírito é o complexo de todas essas idéias, ou a idéia abstrata que originaram. O sábio não tem necessidade de passar por todas as idéias intermédias, porque possui o seu resultado, a sua fórmula, e é só desta fórmula que ele tem necessidade, e não das idéias intermédias. Acontecendo, porém, que esta idéia complexa se resolva em seus elementos, ou apresente algum elemento em relevo, então este elemento é percebido, porque se isola da idéia complexa, e é somente neste caso que se deve dizer que existe no espírito, porque é só neste caso que o percebemos, antes não o percebíamos, porque em realidade não existia.

Leibniz diz que quando ouvimos o rumor do mar, devemos perceber o rumor de cada onda, porque se não houvesse a percepção desses pequenos rumores, não poderíamos perceber o rumor total. Mas que o rumor total é uma percepção clara, de que temos consciência, e o rumor de tal ou tal onda é uma percepção obscura que se confunde na total e da qual não há consciência. Se o rumor de uma onda se fizesse sentir só, a sua percepção não seria confundida com nenhuma outra, seria clara, e teríamos a consciência dela. Mas o rumor desta onda é também composto daquele que faz cada partícula d'água; o rumor desta onda é pois também uma percepção composta de muitas outras percepções, das quais não temos consciência.(6) Não é lícito dizer que não temos consciência de percepção, o que podemos dizer é que não temos consciência de impressões. O rumor do mar é o resultado de muitas impressões, mas é uma só percepção, e esta percepção é sentida. Verdade é que esta percepção do rumor do mar é o resultado de diversas impressões que fazem as diversas ondas mas não temos percepção unicamente uma im(p. 132)pressão que fazem as ondas, temos percepção unicamente de sua resultante, donde nasce uma só percepção, o rumor do mar. E tanto não percebemos o rumor de cada onda, que, se ele se fizesse sentir só, teríamos então a sua percepção. Não se deve confundir a percepção com a impressão; uma só sensação, uma só percepção é o resultado de muitas impressões simultâneas. Não é cada impressão que se patenteia solitária, mas todas reunidas formando uma só. Muitas impressões concorrem unidas, confundidas, combinadas para produzirem um só modo de impressionar, donde resulta uma sensação ou percepção.

Um objeto exterior, impressionando diversos sentidos ao mesmo tempo, me dá uma certa percepção. Posso muito bem não distinguir a cor, a forma, o cheiro, etc.; tenho uma só percepção complexa, é verdade, mas na qual os seus elementos não me vêm ferir cada um de per si, e separadamente, mas todos ao mesmo tempo, e promiscuamente. Poderei porventura dizer que as impressões feitas

(6) *Nouveaux essais sur l'entendement humain.*

em cada sentido, donde resultou a percepção única, produziram percepções que não foram sentidas? Elas não produziram percepções solitárias, concorreram para a percepção total, e esta é sentida, porque é a única percepção que tenho. Mas, replicam, posso depois conhecer a cor, ou a forma separadamente, e então esta percepção já existia na percepção total, mas não se fez sentir. Nego. É na ocasião em que percebemos separadamente a cor ou a forma, que há percepção de cor ou de forma, antes não havia esta percepção posto que para a percepção total e única devessem concorrer as impressões dadas pela cor e pela forma. Muitas vezes distingo um objeto de outro sem saber, precisamente em que eles se distinguem. A percepção total é diferente, mas não sei qual é o elemento que falta, ou que se junta ou que se apresenta em maior grau, porque este elemento não se faz sentir separadamente, mas confundido no todo da percepção. Este elemento não produz percepção só por si, mas concorre para a produção da percepção.

(p. 133) Estas considerações parecem-me que provam a veracidade da opinião de Locke, e a inadvertência dos outros sábios mencionados. Não há percepções ou idéias impercebidas ou não sentidas, toda percepção ou idéia é percebida no seu todo, mas não em cada um de seus elementos, porque se isto acontecesse a percepção não seria única, haveria muitas percepções ou idéias percebidas ao mesmo tempo, mas separadamente. As idéias podem ficar por mais ou menos tempo presentes ao espírito e percebidas, e quando não são percebidas não existem mais no espírito. Todavia podem reaparecer; mas, porque reaparecem, não se segue que tenham permanecido impercebidas. Temos a propriedade ou faculdade de reaver as idéias que haviam desaparecido, e se é isto o que se chama reter ou conservar idéias, então as idéias se conservam; mas se reter ou conservar é guardar idéias, então não temos esta faculdade, porque as idéias não ficam no espírito, que as não percebe. O que se chama tenacidade da memória não é o poder de conservar melhor e por mais tempo as idéias adquiridas, mas sim o poder de reavê-las com maior facilidade e presteza, e no estado que as constituía, quando as formamos, sem precisar mais passar pelas idéias intermédias, nem ter carência destas.

Podem existir na consciência idéias obscuras, pouco notadas, é o que acontece quando a consciência obra involuntariamente, mas não há na consciência idéias impercebidas. E porque, quando uma modificação intelectual se renova, é reconhecida, não se segue que tivesse permanecido no *eu* sem ser percebida. As idéias portanto não continuam a estar no espírito, que as não percebe; as idéias são fenômenos e todo fenômeno tem um começo e um fim. Dizemos que conservamos às idéias, porque elas reaparecem em caso de necessidade, mas o fato é que elas não ficam no espírito, porque se ficassem, seriam percebidas.

2º REPRODUÇÃO

Temos o poder de reaver as idéias, de reproduzi-las. Procuremos agora conhecer este fenômeno da reprodução das idéias. (p. 134) No que vamos dizer acerca deste fenômeno notaremos uma distinção, que não devemos perder de vista, faremos diferença entre reprodução e repetição. A reprodução significará para nós o fenômeno que reaparece na ausência da causa primitiva; e a repetição o fenômeno que reaparece em conseqüência de nova ação da causa.

Sabemos que os fenômenos têm tendência a renovar-se, e tanto maior quanto mais freqüentemente são repetidos. A mesma causa, vindo a obrar de novo e nas mesmas circunstâncias, repete o mesmo efeito. Cessando esta ação e seu efeito, onde fica o fenômeno? Desaparece para reaparecer nas mesmas ocorrências. É verdade que na natureza viva alguma coisa mais se dá. Um órgão constantemente exercitado adquire maior desenvolvimento, não fica no mesmo estado, em que se achava antes da repetição do fenômeno, os mesmos movimentos pela sua repetição são produzidos com maior facilidade e precisão, mas neste caso as circunstâncias mudarão. Do mesmo modo se aperfeiçoa a inteligência pela repetição dos mesmos atos. Este é fruto do hábito. Portanto, o organismo e o espírito adquirem disposição para certos fenômenos; é também um fato que à medida que estes atos se repetem, à medida que se tornam mais fáceis e prontos, são menos percebidos; até se efetuam muitos deles sem parecer produzidos pela vontade. São tão pouco percebidos, que parecem impercebidos, tão fraca é a luz da consciência que os ilumina.

A repetição de um fenômeno traz a repetição ou a reprodução de outro fenômeno, com o qual tem ligação, e tanto mais facilmente quanto maior foi o número de vezes que se produziram juntos. Ficou portanto, desta freqüente repetição, uma disposição ou tendência. As modificações da alma se repetem e se reproduzem, e as reconheço. Mas devemos atender que a lembrança de uma modificação não é a reprodução desta modificação. A modificação e sua lembrança apresentam diferenças essenciais. O *eu* não confunde a lembrança com a repetição ou a reprodução da modificação. Se uma lembrança fosse exatamente a simples reprodução de uma modificação, o *eu* as confundiria. Elas não se dis(p. 135)tinguem somente pelo grau, como pensam alguns metafísicos, dizendo que uma é uma sensação forte, e a lembrança uma sensação fraca. Não.

Também não convém perder de vista a diferença que há entre a sensação e a idéia. São coisas diversas, e poderíamos reproduzir uma idéia, e não uma sensação. Vimos até que não confundíamos a representação mental com a sensação atual. Vimos também a diferença entre a representação mental e a idéia. Segue-se que no

fenômeno da reprodução se devem considerar muitas coisas. Outra observação cumpre fazer. Os fenômenos do espírito consecutivos à ação direta do organismo, quando se reproduzem sem que ele entre de novo em ação, apresentam diferenças notáveis, e tanto mais salientes quanto maior foi a parte tomada pelo organismo, e tanto menor, pelo contrário, é a diferença quanto maior foi a intervenção do espírito. Na idéia reproduzida não descubro diferença da idéia primitiva, senão porque a reconheço como tal. No mais elas são as mesmas. E não será por esta razão que se tem chamado as idéias com o nome de lembranças dizendo-se que uma idéia é uma lembrança? Os atos puramente espirituais se reproduzem os mesmos, e os reconheço como tais. As idéias se reproduzem, os juízos se reproduzem, séries inteiras de idéias, de juízos, etc., se reproduzem as mesmas.

Sejam ou não conservados os conhecimentos, a faculdade de reproduzi-los, de reavê-los faz parte de nossa inteligência, e é a que grande número de filósofos chamam memória. Como êste fenômeno de reprodução é aquele que tem sido considerado como o mais essencial da faculdade complexa, a que deram o nome de memória, quiseram muitos que todas as vezes que houvesse, reprodução existisse memória; e por um abuso estendeu-se a significação desta palavra a todos os fenômenos de reprodução e de repetição, que se passam até em partes do corpo sujeitas a vontade. E daí se seguiu que não foi somente a faculdade de reproduzir atos da alma, a que se tem dado o nome de memória, tem ele sido aplicado à propriedade de reproduzir as sensações, as palavras e os movimentos. (p. 136) Fizemos notar a diferença que há entre uma idéia e uma sensação. Podemos ter a idéia de uma sensação sem poder despertar esta sensação. Quando as idéias de cheiro, de sabor, etc. se reproduzem, tenho porventura alguma sensação? Nestes casos tenho mesmo a sua representação mental? Não. Posso ter a idéia de certa cor, e não posso representá-la mentalmente; e posso representá-la mentalmente e não ter a sua percepção atual.

Não devemos confundir a reprodução das idéias e dos atos puramente espirituais com a reprodução das sensações, e das percepções externas. A representação mental de um objeto visível ou tangível requer uma ação do organismo, a reprodução de um ato puro da alma depende unicamente do espírito. Por se ter confundido a representação mental com a idéia é que se pensa que a memória reproduz as percepções havidas por ocasião da ação sobre os sentidos, e se diz que depende tanto do organismo como do espírito. A propósito de uma representação mental posso ter idéias. Uma sensação pode fazer com que uma idéia, um juízo ou outro ato do espírito se renove. Os fenômenos do espírito contraem associações entre si. Concluo que a memória não é faculdade de reproduzir

sensações ou percepções, que resultam imediatamente de uma impressão orgânica. Não há memória de sensações.

Haverá memória de movimentos? Por que um movimento se repete ou se reproduz, segue-se que seja um efeito da memória? Sei que tenho o poder de executar um movimento, e o executo novamente, e cada vez ele se torna mais fácil, mais isto será um efeito da memória? A facilidade de repetir um movimento será memória deste movimento? Por que me habituei a fazer certos movimentos, e os executo atualmente com a maior presteza, segue-se que existe uma memória de movimentos, como quer Girou de Buzaringues? Este autor diz que "o homem que executa com facilidade, posto que depois de longos intervalos e sem hábito, os movimentos que tem executado, possui especialmente a memória dos movimentos". (p. 137) Sem hábito não se podem executar movimentos com facilidade. Verdade é que as aptidões em adquirir este hábito variam nos indivíduos. Não são somente os movimentos que se facilitam com o hábito. Os atos do espírito adquirem a mesma facilidade, presteza e precisão, e nos movimentos habituais, além da parte do organismo, se deve atender aos atos do espírito necessários para seu efetuamento.

Não me limito a ter lembrança das idéias, lembro-me também dos mais atos do meu espírito. Estes atos não passam despercebidos, o hábito os faz menos notados. Se não me lembrasse da direção que dei a certas partes de meu corpo para efetuarem certos movimentos, eu não chegaria a executá-los facilmente. Tenho a lembrança do modo, porque pratiquei um movimento, e não será a esta memória de atos meus que se dá o nome de memória dos movimentos? Se, fazendo um movimento ou dirigindo as minhas faculdades, não me recordasse dos atos, do modo porque pratiquei, recomeçaria sempre a fazer a mesma série de experiências, e andaria sempre as apalpadelas. Tenho pois a memória de meus atos, e quando digo que tenho a memória de meus atos, não pretendo dizer que o ato se conservou, mas que é reproduzido no espírito e o reconheço.

Vamos agora à memória das palavras. As palavras, consideradas abstração feita das idéias que exprimem, não são senão ações corpóreas, movimentos, e portanto podemos dizer o mesmo que dissemos acerca dos outros movimentos. "Reter, recordar palavras é exercer, segundo Maine de Biran, a memória mecânica, é reter e repetir uma série de movimentos."(7) Não é o movimento que é retido, o movimento é repetido. Poderei reter e recordar a mesma série de idéias que deram ocasião aos movimentos, e repetir em conseqüência os mesmos movimentos. Ao princípio era obrigado, a dar atenção a cada movimento em particular, depois (p. 138) basta

(7) *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.*

o menor impulso, basta a reprodução da primeira sílaba de um nome, para que as que se seguem, se repitam na mesma ordem. A reprodução da idéia é que produz a repetição da primeira sílaba ou da primeira palavra, e tudo o mais vem como que espontaneamente, e sem haver necessidade muitas vezes de ligar-se idéia alguma às palavras que se seguem. São movimentos que se acham associados, que se repetem como por si, sem intervenção nossa. É verdade que se chama memória das palavras à aptidão a repeti-las. Devia contudo fazer ver que não eram as palavras que se retinham e sim as idéias a que estavam ligadas.

Em conseqüência do hábito é suficiente que nos proponhamos um certo fim, para que todos os movimentos concorram para ele, sem que na ocasião seja mais necessário uma atenção sustida na direção de meus órgãos. Não parecemos dirigi-los ou porque realmente assim aconteça, visto como os movimentos voluntários se tornam afinal involuntários, ou porque pouco atendamos aos atos do espírito que produzimos. Não é o movimento que se conserva, é a disposição para ele, e muitas vezes nem existe esta disposição nos órgãos, e pensamos tê-la. Lembramo-nos de ter produzido os movimentos, e contudo podem os membros, que estavam habituados a executá-los, ficar paralisados, e embora tenham as idéias que se ligaram a esses movimentos, e os queira executar, eles não se podem mais efetuar. Dirão que tenho a memória dos movimentos apesar de não os poder mais repetir? O que tenho é a idéia da ação produzida, e não a própria ação. O mesmo acontece com uma palavra, tenho a idéia desta palavra, mas não a posso pronunciar, a palavra não se efetua, não se repete, mas a idéia reproduziu-se. De quanto hei dito concluo que se a memória consiste na reprodução de algum fenômeno não é senão a faculdade de reproduzir atos do espírito.

3º RECONHECIMENTO

A memória consistirá na faculdade de reproduzir os atos do espírito? Assim pensam muitos filósofos, e distin(p. 139)guem a memória em ativa e passiva. Outros a fazem consistir unicamente na faculdade de reproduzir, de reaver as idéias adquiridas. Reflitamos um pouco sobre esta opinião. Uma sensação se repete, como sei que há repetição? É porque sei que não é a primeira vez que a tenho, e sem este conhecimento a sensação me pareceria nova. Quando se repete um movimento, uma idéia, um ato qualquer do espírito, reconheço-os, como já os tendo tido, como não sendo a primeira vez que os tenho. Este reconhecimento se chama também memória, e o ato de reconhecer um ato de memória, ou uma lembrança. Ocupando-me das sensações cerebrais disse que podia ter uma lem-

brança sem ter a sensação, e uma sensação sem a lembrança, e podia ter ambas as coisas. Poderei dizer que há ato de memória, quando os mesmos fenômenos se reproduzem ou se repetem, sem que tenha o conhecimento de que é uma repetição, ou uma reprodução? Neste caso os fenômenos são repetidos ou reproduzidos, não para mim, mas para outrem, que conhecesse que há repetição ou reprodução.

Se as idéias, reproduzindo-se, são acompanhadas do sentimento de que foram tidas, então é que posso dizer que há lembrança. Para haver lembrança de uma idéia é necessário o conhecimento de que já a tive, sem o que não distinguiria uma idéia atual de uma passada. Quando se reproduz uma idéia sem o sentimento do passado, não há uma lembrança, há uma idéia como que nova. Esta não é a opinião de alguns filósofos, e Dugald Stewart assim se exprime: "Os pensamentos que existiram em outro tempo em nosso espírito podem voltar sem nos sugerir a idéia do passado ou do tempo... neste caso esta faculdade não supõe necessariamente a idéia do tempo passado. A lembrança de um acontecimento passado não é um ato simples do pensamento, mas o espírito forma primeiro a concepção deste acontecimento, e julga depois, conforme as circunstâncias do tempo ao qual deve ser referido. Temos a faculdade de conceber um acontecimento passado sem referi-lo a tempo algum... segue-se que, nas idéias (p. 140) ou noções oferecidas pela memória, não há coisa que implique necessariamente a crença de uma existência passada."(8) É semelhante esta opinião à de Tracy, que mencionamos, e a prova, como ele mesmo diz, é que temos muitas vezes lembranças, que não sabemos se são lembranças, e que tomamos por idéias novas.(9)

A lembrança consistiria simplesmente na reprodução ou no reaparecimento. O reconhecimento seria um ato de outra faculdade. Na linguagem comum é certo que a palavra lembrança tem esta significação? Mas não será confundir fenômenos diversos? Tracy e outros supõem que idéias anteriores que se manifestam, sem que a inteligência as reconheça, merecem o nome de lembranças. Para eles basta que haja reprodução, embora não reconhecida, para que seja qualificada de lembrança. Desejara saber se uma impressão ou um movimento que não foram sentidos, que nunca chegaram à consciência, porque são repetidos, dão ocasião a uma lembrança. Ninguém o dirá certamente; logo a simples reprodução não constitui a memória. A memória é mais alguma coisa que a reprodução. Seja a reprodução de um ato do espírito. Se não o reconheço, não há lembrança porque não sei se é uma reprodução. Penso que se pode concluir, do que acabamos de expor, que a memória não

---

(8) Op. cit.
(9) Op. cit.

consiste na simples reprodução de um ato, mas que o reconhecimento é um elemento essencial para constituí-la.

4º CONSIDERAÇÕES GERAIS

É difícil tratar dos fenômenos da memória, porque se tem confundido debaixo deste nome fenômenos de natureza diversa, que não podem ser atribuídos a uma só faculdade. Tudo o que respeita ou tem relação com fenômenos, já uma vez experimentados, há sido referido à memória, e por isso pensam que é uma faculdade complexa. Depois de termos falado em particular dos fenôme(p. 141)nos principais, que se costumam compreender na memória, procuremos ainda melhor discriminá-los. Ouçamos Condillac. Segundo este filósofo, a imaginação é a faculdade de despertar as próprias percepções. A memória não recorda senão os sinais ou as circunstâncias delas. A reminiscência faz reconhecer as que já se tiveram. Além destas faculdades admite uma quarta, a contemplação, que consiste em conservar sem interrupção a percepção, o nome ou as circunstâncias de um objeto que acaba de desaparecer.(10) É a que Locke define: a conservação da idéia introduzida no espírito, atualmente presente por algum tempo.(11) Para Condillac todas estas faculdades se patenteiam na ausência dos objetos que ocasionaram as percepções, subsistindo estas em uma associação, da qual dependem essas faculdades. Encontramos aqui tudo o que acabamos de expor sob o título do que chamam memória. Por onde se vê: ou que a memória compreende todas estas coisas ou que erro tem havido em atribuí-las a uma só faculdade.

A faculdade ou operação que Condillac chama imaginação compreende os fenômenos que classifiquei de sensações cerebrais. "Algumas vezes, por exemplo, diz Condillac, basta ouvir o nome de uma coisa para ela ser representada como se a tivesse sob os olhos." Produz-se uma sensação cerebral. "Contudo, continua ele, não depende de nós o despertar sempre as percepções que temos experimentado". Foi o que vimos; só temos poder para representar mentalmente as modificações dadas pelas sensações representativas, as afetivas são somente despertadas espontaneamente. Diremos nós que há um ato de memória? Não. E Condillac não chama a isto memória, e portanto, exclui desta faculdade a reprodução das percepções, inclui nela a recordação, isto é, a reprodução do nome e das circunstân(p. 142)cias. Ora o que são os nomes e as circunstâncias? Os nomes ou as palavras são sons, são sensações auditivas, e sua reprodução está no caso das outras sensações. O mesmo acontece com as circunstâncias que são percepções visuais, que tivemos

(10) *Essai sur l'origine des connaissances humaines.*
(11) *Essai sur l'entendement humain.*

simultaneamente com outras percepções e sensações, como as de cheiro, por exemplo, e quando nos esforçamos por reproduzir este cheiro, não nos é possível fazê-lo, só reproduzimos as modificações visuais, que nos deu o objeto odorífero. Nestes casos também não há memória, ou então há nos outros.

O próprio Condillac tratando de distinguir a imaginação da memória, assim se exprime: "Até aqui, o que os filósofos têm dito por esta ocasião, é tão confuso, que se pode muitas vezes aplicar à memória o que eles dizem da imaginação, e à imaginação o que dizem da memória. Locke faz consistir esta em que a alma tem o poder de despertar as percepções, que ela já teve, com o sentimento que, nesse tempo, a convença que as teve antes. Todavia, isto não é exato, porque é constante que nos podemos muito bem recordar de uma percepção, que não temos o poder de despertar." Por conseguinte despertar uma percepção é diverso de lembrar-se dela. A imaginação é diferente da memória, e Condillac devia ver que o mesmo se dá a respeito de todas as percepções quaisquer que se representem, quer visuais quer auditivas, uma circunstância ou um nome. Que nestes casos há um ato de imaginação e não de memória, que a memória consiste em reconhecer; e que toda confusão provém de não se distinguir este reconhecimento da aparição das sensações e percepções. Deveria ir mais longe, e considerar que o que ele chama imaginação não é uma faculdade intelectual, é o resultado da sensibilidade cerebral e seus produtos, sensações cerebrais.

Quanto à contemplação, está bem claro que é a continuação de uma sensação, e como ela se exerce sobre o nome ou as circunstâncias, também, é certo que compreende o autor por estas palavras as sensações auditivas e visuais; o que prova ainda que não podia dar o nome de (p. 143) memória à faculdade de despertar esses nomes e essas circunstâncias, porque então ficaria confundida com a imaginação, que, segundo Condillac, representa uma coisa como se estivesse presente.

Continuemos a citar Condillac. "Quando os objetos que ocasionaram as sensações de sabor, de som, de cheiro, de cor e de luz, estão ausentes, não fica em nós percepção que possamos modificar, para fazer com ela alguma coisa de semelhante à cor, ao cheiro e ao sabor, por exemplo, de uma laranja. Estas idéias não podem pois despertar-se senão quando se tornaram familiares."(12) Cumpre notar que podemos despertar as modificações de cor, de luz, de som, e tanto mais facilmente quanto mais familiares ou habituais. As modificações de cheiro e de sabor não podem ser despertadas voluntariamente; podemos ter a idéia delas, mas nunca a própria modificação. Se algumas vezes estas modificações se

(12) Ibid.

despertam tão vivamente, que cremos ter uma verdadeira sensação, existe uma alucinação, na qual a maior parte dos fisiologistas e Condillac consideram como não tendo nós parte alguma.

Resta agora o que ele chama reminiscência, e que outros filósofos chamam recognição ou reconhecimento, e que consiste em reconhecer que as percepções já foram havidas. No seu tratado das sensações Condillac adota outras opiniões. Confunde ainda mais a memória com a imaginação. Acabamos de ver que já as confundia na sua primeira obra, agora diz nesta — "Que a memória compreende dois efeitos: uma é uma sensação que se retrata tão vivamente, como se se fizesse sobre o próprio órgão; a outra é uma sensação de que não fica senão uma leve lembrança."(13) Continuando diz: "Assim há na ação desta faculdade (a memória) dois graus que podemos fixar: o mais fraco é aquele em que limita-se a fazer gozar do passado; o mais vivo é aquele em que faz gozar do presente. Ora, ela con(p. 144)serva o nome de memória, quando não recorda as coisas senão como passadas, e toma o nome de imaginação, quando as retrata com tanta força que parecem presentes. A imaginação manifesta-se pois em nossa estátua, assim como a memória, e estas duas faculdades não diferem senão do mais ao menos. A memória é o começo de uma imaginação, que não tem senão pouca força. A imaginação é a própria memória, chegada a toda a vivacidade de que é susceptível." Portanto, Condillac só encontra diferença de intensidade nestas duas faculdades, considera-as como a mesma a mesma faculdade em dois graus diferentes que dependem da vivacidade da modificação.

Pergunto: por que uma sensação é mais viva em uma ocasião do que em outra, deixa de ser a mesma sensação? A lembrança é para Condillac uma sensação fraca, e a sensação atual viva, e por isso diz ele que distinguimos a lembrança de uma sensação; mas ele próprio confessa que a sensação atual pode ser a fraca e a lembrança ser a sensação viva. Então como distinguir? Ou tomaremos a sensação pela lembrança, e a lembrança pela sensação? O que Condillac chama memória e imaginação é certamente a mesma coisa, e, como dissemos, as sensações revivem em virtude da ação cerebral. As sensações cerebrais, como as outras sensações, podem ser mais ou menos vivas, e então apresentam-se com os graus admitidos por Condillac, fracas constituem as representações mentais, vivas constituem as alucinações. Os fenômenos estão bem descritos por Condillac; engana-se, porém, quando os atribui a certas faculdades.

Voltando ao trecho citado de Condillac, achamos que ele faz uma distinção essencial entre a imaginação e a memória e se aten-

(13) *Traité des sensations.*

desse a esta distinção conheceria que são faculdades bem diferentes, e não dois graus da mesma faculdade. Ele diz: ela conserva o nome de memória, quando não recorda as coisas senão como passadas. Logo não é diferença no grau, é de natureza. Em um caso a percepção é o sentimento de coisa passada, e no outro de coisa atual, o que é bem diverso. Portan(p. 145)to a memória não pode ser o começo da imaginação, nem esta a exaltação da memória. "Depois que a sensação tiver cessado, diz Dugald Stewart, ele poderá *lembrar-se* que a *experimentou*, ele poderá *imaginar* que a *experimenta* ainda."[14] São fenômenos de natureza diversa. Diferença de grau é aquela de que Condillac não trata aqui, e da qual se ocupou na sua primeira obra, e por onde vimos que já então confundia a imaginação com a memória. Há ocasiões em que, na ausência dos objetos, sofremos modificações semelhantes àquelas que nos produziram. Estas modificações se apresentam de ordinário com certo caráter que as faz distinguir de uma modificação atual pelos sentidos, mas algumas vezes são tais, que nenhuma diferença mostram, são exatamente as mesmas e até chegam a nos iludir. Aqui temos os dois graus de revivificação conforme os chama Lelut.

Se a memória representa o sentimento como passado, é a faculdade que Condillac chama reminiscência. Pensa-se geralmente que cada lembrança contém uma concepção ou representação mental de um objeto ausente. Não concordo. Há lembranças que não contêm representação alguma de objeto ausente: 1º) porque podemos ter lembranças sem ser de um objeto percebido pelos sentidos, e então não pode haver representação mental; 2º) porque pode haver representação mental sem lembrança, concebemos muitas coisas, que nos parecem novas sem sabermos que o não são; 3º) porque vejo de novo um objeto e o reconheço, e não há aqui representação mental. O mesmo se pode dizer dos atos da alma, eles se reproduzem sem que os reconheça, eles se repetem e os reconheço, e tenho lembrança de um ato, que não se reproduz. Descartes nota que se apresentam algumas vezes ao espírito de um poeta versos que não se lembra de ter lido, e que não se apresentariam, se os não tivesse visto em suas leituras. Os artistas se apercebem muitas vezes destas (p. 146) reminiscências, que eles antes tomaram por invenção sua. Eis aqui o fato da concepção sem lembrança. Gall e Spurzheim citam o exemplo de um doente que reconhecia a palavra que se pronunciava, mas que não podia reavê-la por si, e outro, que não podia representar-se o objeto em sua ausência, mas que, quando o via, o reconhecia. Eis aqui, o reconhecimento sem o poder de reproduzir.

A memória não é a faculdade de reproduzir. A lembrança não é uma reprodução. O doente reconhecia, mas não podia reproduzir,

---

(14) Op. cit.

e o poeta e os artistas reproduziam, mas não reconheciam. A reprodução é uma modificação atual, é o renovamento da modificação, a lembrança não é esta modificação. Não basta que um fenômeno espiritual se reproduza, para que constitua lembrança, ou então se dá este nome a fenômenos de natureza diversa. Todas as vezes que o espírito não tomou parte alguma em um fenômeno, ele fica perdido para o *eu*. Este fenômeno nunca existiu para o *eu*, que não teve conhecimento dele. Poderá ser reproduzido ou repetido, se o *eu* vem desta vez a percebê-lo, é para o *eu* um fenômeno novo. Outros são percebidos, mas ficaram no estado de simples modificações ou de sensações que o *eu* não distinguiu, e estão no mesmo caso que os precedentes. Podem renovar-se, o *eu* não os reconhece como tais. O espírito pode assenhorear-se da modificação que experimenta, e distingui-la de si e de outras, então se renova, a pode reconhecer, então há uma lembrança ao mesmo tempo que existe uma modificação. Sabe-se que esta modificação se reproduziu ou se repetiu, é reconhecida.

Para distinguir uma modificação de outras, para compará-las, é mister que estas modificações permaneçam por algum tempo presentes ao espírito. O espírito, portanto, tem a propriedade de reter ou conservar por mais ou menos tempo uma modificação. Mas por fim estas modificações desaparecem. Acontece, porém, que na ausência da causa produtora uma modificação semelhante se patenteia ao espírito, e que até esta manifestação é voluntária. O *eu* dispõe muitas vezes destas modificações como quer, mas então ele não confunde a modificação que sofre ago(p. 147)ra com a modificação primitiva. E por que as não confunde? Seria por que sempre tem diferenças? E então por que algumas vezes pensa que são novas? Ou será por que quase sempre as reconhece? E então se segue que o ato de reconhecimento não é o mesmo que o ato de representação da modificação, que são dois fenômenos que concorrem juntos, mas que são diferentes.

Filósofos admitem que há reminiscência das coisas materiais. Podem reproduzir-se as idéias que tive por ocasião da ação de um objeto material, podem também na ausência deste objeto reproduzir-se as diversas sensações e percepções que produziu, quando presente, e neste caso há uma representação mental. Mas, como disse muitas vezes, a idéia não é a representação mental. A representação mental requer o exercício do organismo, a ação cerebral, e a idéia não requer esta ação. É a representação mental que dão o nome de reminiscência das coisas materiais. Vejamos se a reminiscência das idéias está no mesmo caso que a representação mental.

A representação mental, que é uma sensação cerebral é por certo uma reprodução, porque o objeto não vem novamente obrar sobre o organismo, mas não é rigorosamente uma reprodução, isto é, o renovamento do fenômeno na ausência da causa produtora, porque

a causa próxima da sensação ou da percepção é a ação cerebral, e a ação do objeto é a causa remota. Na ausência do objeto o cérebro é impressionado, e resulta a representação mental; em ambos os casos tanto na percepção primitiva como na secundária a causa próxima obra. De sorte que, considerando o fenômeno como resultado de uma impressão cerebral, não se pode dizer que a representação mental seja uma reprodução, mas uma repetição. Só é reprodução, se se considera sua causa remota, a ação do objeto. Portanto, a representação mental é uma reprodução, mas diferente da reprodução das idéias. Do ato de percepção externa, ou de sensação só posso reproduzir sem intervenção nova do organismo a parte puramente espiritual, aquilo que pertence ao espírito, e não pertence ao corpo, e por isso é que a reprodução nas sensações representativas (p. 148) se assemelha mais com a percepção havida, do que nas outras sensações, porque nestas a parte do organismo é muito grande, e esta é a razão também porque a idéia se assemelha mais com as percepções visuais principalmente.

Parece-nos, portanto, mais acertado que não se dê à representação mental o nome de reminiscência, que poderia fazer crer que o organismo não toma parte no fenômeno, e porque realmente é uma espécie de reprodução diferente da reprodução das idéias. A reprodução das coisas materiais pertence a sensibilidade cerebral, e dela já nos ocupamos particularmente. Tratemos agora principalmente da reprodução das coisas espirituais. No renovamento dos atos do espírito pode não haver exercício da memória, porque muitas vezes não sabemos que é um renovamento; mas por ocasião deste renovamento, a alma pode reconhecê-lo, saber que já o teve, que não é um estado novo, a alma tem uma verdadeira percepção, experimenta uma coisa atual, ela tem consciência deste estado, assim como tem consciência dos outros estados, em que se acha. Esta percepção atual, que constitui a lembrança, é tão inexplicável como as outras percepções. Por que como se pode explicar que, por ocasião de um ato do espírito, eu tenha a percepção ou o conhecimento de que não é um ato novo? De que já se passou em mim um ato igual? A alma reconhece não só a repetição atual de uma percepção, reconhece também a repetição de um ato seu.

A reprodução de um ato qualquer da alma se costuma dar o nome de reminiscência. Será bem dado este nome à reprodução de qualquer fenômeno do espírito? Creio que não. Posso recordar-me de um ato da alma sem que este ato seja reproduzido. Tenho lembrança de uma volição sem reproduzir-se a volição, tenho lembrança de um juízo, de uma percepção de consciência até sem que se reproduzam. Não tenho todavia lembrança sem que uma idéia se reapresente, se reproduza. Tenho a idéia ou o conhecimento do ato do espírito, mas não a reprodução do próprio ato. São coisas diferentes e merecem nomes diferentes. A reminiscência é a reprodução

de um conhecimento ou de uma idéia que tive por ocasião de atos do meu espírito. A idéia não é o ato, é um resultado do ato ou dos atos do espírito; a reminiscência é a reprodução deste resultado sem reprodução dos atos que a causaram. Portanto, restringiremos a palavra reminiscência a significar a reprodução de uma idéia. A reminiscência não é uma lembrança; por ocasião de uma reminiscência tenho uma lembrança.

Será bem pensado dizer que, por que tenho novamente consciência de uma idéia, esta idéia ficou no espírito impercebida? Não, pelas razões emitidas. E demais se assim acontecesse, por que razão a reminiscência não representa sempre completamente a idéia adquirida? Se ficasse no espírito, ficaria a mesma, e não deixaria de se reapresentar a mesma. E não se reapresenta a mesma. E não se reapresenta muitas vezes fracionada, e para tê-la como foi produzida não é preciso certo esforço de nossa parte? Não parece pois que a idéia não existia mais, e que por um ato de nosso espírito veio reproduzir-se, assim como pela sensibilidade cerebral se produziu uma representação mental, que raras vezes se mostra com os caracteres de verdadeira sensação ou percepção? Os atos do espírito se reproduzem sem dúvida, mas, na ausência da percepção que os provocou, estes atos são provocados por uma reminiscência. A reminiscência substitui a percepção atual, assim como a sensibilidade cerebral substitui a ação pelos sentidos. A reprodução do ato depende da reprodução da idéia, e a reprodução da idéia não tem precisão de nenhuma reprodução dos atos das faculdades, que a originaram. De sorte que não se pode reproduzir uma volição na ausência da causa primitiva senão por efeito da idéia desta volição, e a idéia da volição se reproduz sem o ato de volição.

Os conhecimentos ou as idéias são os únicos fenômenos do espírito que, na sua reprodução, implicam a existência de certa faculdade especial, enquanto que a reprodução dos outros fenômenos implicam somente repetição dos atos das faculdades, que anteriormente tinham obrado. Porque se a idéia foi o resultado ou o produto da (p. 150) ação de certas faculdades, na ausência destas faculdades a idéia se reproduz, o que mostra que é um fenômeno muito especial e exige uma faculdade especial. O espírito é, portanto, dotado de certa faculdade, de certo poder, o de ter reminiscência, e a esta faculdade se dá também o nome de reminiscência. Ela é bem diferente da memória, porque na memória reconhecemos e na reminiscência não fazemos isto. Elas têm de comum que seu exercício é posterior ao de outras faculdades; não temos reminiscência nem lembrança senão depois de termos tido percepções e idéias. Será certo que não possuamos a faculdade de conservar ao menos por algum tempo as idéias presentes ao espírito? Se não tivéssemos esta faculdade poderíamos comparar idéias, fazer abstrações, etc.? Não é preciso

que as idéias se conservem para que as consideremos? Por conseguinte além da reminiscência não temos a faculdade de conservá-las por mais ou menos tempo?

Quando sofremos a ação de um corpo, sentimos às vezes por muito tempo, o efeito dura por mais tempo do que a ação da causa, portanto dura na ausência da causa, e o mesmo se observa nos fenômenos puramente espirituais. Eles persistem presentes por algum tempo. O efeito não cessa logo que cessa a ação da causa. Porém nisso mesmo é que consiste um fenômeno. Todo fenômeno tem um começo e um fim, tem certa duração, sem o que deixaria de ser um fenômeno. Não se pode dizer neste caso que ele se conserva, ele se efetua simplesmente. Uma sensação, uma percepção tem certa duração que varia, mas em certas modificações o espírito pode prolongar ou diminuir esta duração, isto é, pode fazer com que esteja por maior ou menor espaço de tempo presente a ele, e nesta circunstância o que faz o espírito é reproduzir o fenômeno sem interrupção. A ação do espírito é agora a causa do fenômeno que continua, a causa não pára, e portanto não é permitido dizer que o fenômeno persiste todo este tempo na ausência da causa. A causa é o próprio ato do espírito, o qual obrando, continuamente, o fenômeno persiste, e só se desvane(p. 151)ce, quando cessa a ação. Não há efeito sem causa, não persiste um efeito sem uma causa que o mantenha, posto que esta causa que o mantém possa deixar de ser a causa primordial, e seja somente o seu efeito que se torna então causa secundária, e constitui a causa próxima do fenômeno.

Depois que temos olhado fixamente para uma cor viva, logo que o objeto tem desaparecido, não é a mesma cor que se sente, é uma cor diferente, que se chama cor complementar. Esta cor complementar não tem mais por causa próxima o objeto, mas a modificação produzida no órgão, que, como efeito já desta primeira causa, tem uma duração limitada. Depois que experimentamos uma sensação ou uma percepção externa ou uma percepção interna, o que subsiste por algum tempo depois de completado o fenômeno, não é mais a sensação ou a percepção, é um fenômeno diferente. E a prova é que não são as sensações as mais vivas nem as percepções as mais sentidas, que deixam maiores vestígios. São aquelas que foram mais atendidas, mais bem discriminadas, mais bem elaboradas, e são precisamente as que nos afetam menos, as que são indiferentes. Não são portanto os próprios fenômenos primitivos que persistem além de sua duração essencial, mas os fenômenos consecutivos que duram mais ou menos tempo até se desvanecerem. É o conhecimento ou a idéia adquirida, que pela atividade do espírito se mantém presente por certo tempo, é a parte cognoscitiva da sensação ou da percepção, que continua como efeito da ação do espírito.

Na ausência da reminiscência não há fenômeno persistente no espírito, não há idéia impercebida. Depois que um fenômeno espiritual durou quanto devia durar como fenômeno, ele desaparece, não existe mais no espírito, e só o revemos no ato da repetição ou reprodução ou no ato de reminiscência como idéia. Reminiscência que pode deixar de ser reconhecida como tal, e que não constitui lembrança. Vemos que na faculdade complexa, intitulada memória (p. 152) são compreendidos fenômenos de natureza diversa, e independentes. E não se limitaram a confundir a lembrança com a reminiscência, confundiram a lembrança com a representação mental e com a reprodução de um ato do espírito, e estes com a reminiscência.

A reminiscência consiste na reprodução de uma idéia, a lembrança no reconhecimento desta idéia, ou no conhecimento de que já a tivemos. Do mesmo modo a lembrança vem depois de uma sensação ou de uma percepção qualquer sem reminiscência. Na ausência do objeto material, que produziu uma sensação ou uma percepção, pode aparecer esta sensação ou esta percepção. Não é uma idéia que se reproduz, é a própria sensação ou percepção. Vejo, ouço, toco, tenho um sabor, um cheiro sem a intervenção atual do objeto, acho-me inteiramente nas mesmas circunstâncias que quando o objeto estava obrando. Aqui não há reminiscência, há a mesma modificação que produziu o objeto, quando presente, é a alucinação. Em outras ocasiões não é precisamente a própria modificação com todos os seus caracteres, mas uma modificação que se assemelha muito, é uma voz interior, é uma imagem interna que se manifesta, e não a idéia desta voz ou desta imagem, e tenho a idéia de som, de cor, sem me achar neste estado de audição ou de visão interior. Tenho a reminiscência de um cheiro, de um sabor, mas não sinto no meu interior coisa que se assemelha ao cheiro e ao sabor, e que corresponda a representação mental do som e da cor. Sucede quase sempre que, quando temos a reminiscência de um som e principalmente de uma cor ou de um objeto visível, a representação mental vem unir-se à reminiscência, o que não acontece todavia sempre, porque pensamos muitas vezes em objetos visíveis sem os representar, e porque às vezes até esta representação é impossível. E porque quase sempre com a reminiscência se une à representação visível, principalmente, não se faz distinção entre uma e outra, e todavia são coisas diferentes, porque vem uma sem a outra, e o sentido íntimo as não confunde. Vimos também que havia diferença entre a reminiscência e a reprodução dos atos da alma.

(p. 153) Temos lembrança de uma percepção ou de um ato do espírito que não se reproduz. Temos reminiscência sem lembrança. A lembrança é um ato especial da alma. Não são somente os filósofos que dão o nome de lembrança a fenômenos diferentes. Na linguagem vulgar a mesma falta de distinção se observa, temos atual-

mente uma idéia, que sabemos bem ser nova, dizemos que temos uma lembrança feliz.

Tornemos ao reconhecimento. Uma sensação, uma percepção ou qualquer ato do espírito se manifesta; se conheço que não é a primeira vez que se manifesta, digo que o reconheço. A memória consiste neste reconhecimento ou pelo menos ele a completa. Ora, no ato de reconhecimento existe o sentimento do passado. Poderá haver este sentimento do passado sem reconhecimento? Para reconhecer não é mister que haja dois termos presentes? Não pareceria que o reconhecimento é um verdadeiro juízo? Em presença de uma percepção atual faz-se o reconhecimento, isto é, comparo-a com uma percepção passada, e então reconheço.

"Como reconhecemos, diz Maine de Biran, que um objeto é o mesmo, ou que mudou? Sobre que se funda este juízo? Como nos escapa ele em certos casos a ponto de confundir-se com a própria impressão? Que depois de longa ausência reveja um rosto, cujas feições, que me foram outrora familiares, experimentaram, com o tempo, grandes alterações, o que este rosto conserva ainda de semelhante pode servir de sinal à minha imaginação, e retratar-se a antiga imagem. No momento em que esta produção se faz, estabelece-se uma comparação circunstanciada, e feição por feição, entre a cópia e o original, que me faz afirmar a identidade pessoal do indivíduo, e julgar ao mesmo tempo de todas as mudanças, que se operaram nele... O hábito faz com que este juízo seja tão rápido, que se confunda com a percepção atual, e parece constituir um só fenômeno."(15)

O reconhecimento foi o resultado de um juízo, e só o (p. 154) que houve de mais foi que o sentimento do passado se uniu a representação da imaginação, não tomou-se esta representação como coisa atual. Pareceria que não há reconhecimento, sem que o fenômeno atual seja comparado com um fenômeno acompanhado do sentimento do passado. Assim o reconhecimento suporia a memória, mas a memória não seria o reconhecimento, e consistiria em ter uma percepção com o sentimento do passado.

"O reconhecimento, diz Garnier, que é uma percepção, é a percepção de um momento passado de minha existência no qual conheci o objeto que reconheço. Este reconhecimento pode acompanhar uma concepção, se esta é a representação de um objeto que percebemos outrora. Mas pode também separar-se dela, pode haver concepção sem reconhecimento, e reconhecimento sem concepção, como quando em presença de uma segunda percepção do mesmo objeto, acontece-me reconhecê-lo. Não se deve também dizer que o reconhecimento seja a concepção unida à idéia do passado, porque

(15) *OEuvres philosophiques.*

tenho a concepção da idade de ouro unida à idéia do passado, e isto não basta para que afirme a mim mesmo que percebi a idade de ouro, ou, por outras palavras, que a reconheça. A memória ou a lembrança entendida como ato de reconhecimento não é a concepção do passado em geral, mas a percepção de um momento passado de minha existência, no qual percebi o objeto que reconheço."([16]) O reconhecimento seria uma percepção, e não um juízo. Indaguemos.

Vejo um objeto e o reconheço. Que quer dizer isto? Quer dizer que já o vi e que é o mesmo objeto. Serão duas coisas diferentes, saber que já o vi e saber que é o mesmo objeto? Não. É o mesmo ato do espírito, se sei que o vi, sei que é o mesmo; se sei que é o mesmo, sei que já o vi. Ora, saber que já o vi, saber que é o mesmo, é reconhecê-lo. Trata-se de indagar se este ato de reconhecimento é um juízo ou uma percepção. Para ser um juízo é mister dois (p. 155) termos. Quais são estes dois termos? A percepção atual do objeto é um deles. E o outro? Será a representação mental desse objeto? Mas é possível que tenha ao mesmo tempo a percepção do objeto e sua representação mental? Não é possível. Só tenho a representação mental na ausência do objeto. Quando ele está presente, tenho a sua percepção, ou, como diz Bossuet, quando vejo imagino ao mesmo tempo, mas então não distingo os produtos da imaginação dos da percepção. Não pode, portanto, ser o segundo termo a representação mental do mesmíssimo objeto. E se isto pudesse acontecer ainda restava outra coisa, que esta representação mental fosse considerada no passado e não no presente, que soubesse que o objeto representado foi percebido e não é percebido.

É necessária a representação mental, quando quero comparar o objeto presente com outro que não está presente, ou com o mesmo objeto que apresenta qualidades que não existiam então, ou que não tem qualidades que então tinha, e que portanto não é idêntico com o outro, é diferente, posto que semelhante em alguns pontos. É o caso figurado por Maine de Biran: aqui para conhecer que é o mesmo objeto alterado, para reconhecê-lo, é preciso a intervenção do juízo. Aqui, porém, a palavra reconhecimento não conserva a mesma significação, não quer dizer conhecer novamente, conhecer a mesmíssima coisa outra vez, quer dizer que apesar das diferenças observadas, que são um conhecimento novo, refiro-as ao mesmo objeto que então conheci, mas que não é atualmente idêntico e difere em alguma coisa. Todavia para que atribua estas novas qualidades ao mesmo objeto, é preciso que reconheça, ou conheça outra vez algumas qualidades, e as essenciais do objeto, de modo que este reconhecimento, que foi o resultado de juízos, exige este outro reconhecimento das mesmas coisas, das coisas idênticas, um conhe-

(16) *Traité des facultés de l'âme.*

cimento renovado ou reproduzido. De sorte que este conhecimento renovado ou reconhecimento é uma percepção atual, e não um juízo, porque se fosse um juízo exigiria dois termos, e só há um, a percepção atual.

Dirão talvez que não há representação mental, mas re(p. 156) miniscência, a idéia que então tive do objeto se reproduz em presença da percepção, a qual vai fazer aparecer uma reminiscência, e comparo a percepção com a reminiscência, e o reconhecimento é um ato de juízo. A resposta é a mesma, não é da natureza da reminiscência trazer o caráter de anterior, ela não constitui uma lembrança. Para que haja lembrança por ocasião de uma reminiscência é necessário um outro ato especial do espírito, e não sòmente a reminiscência. Se tenho uma percepção, e reconheço que é a mesma que já tive, que necessidade há de uma reminiscência, ou da reprodução das idéias que então tive, se estas idéias são as mesmas que as que atualmente tenho em presença do objeto? A reminiscência se produz na ausência da causa produtora, na presença dela não há reminiscência, há conhecimento atual. Por conseguinte também não há juízo, porque não há dois termos.

O reconhecimento, na significação de conhecimento renovado, é uma percepção atual, é um ato de uma faculdade de perceber ou de conhecer. A diferença está em que conhece do que foi conhecido, em que o reconhecimento requer o conhecimento. O reconhecimento é uma percepção, que me vem por ocasião de outra percepção repetida ou reproduzida, ou de uma reminiscência; requer a presença da percepção ou da reminiscência para que se manifeste. E se no ato de perceber imagino: se na presença de um objeto percebo somente certas qualidades que já percebi e imagino as outras que atualmente não percebo, há ilusão em parte, e todavia faço o ato de reconhecimento. O reconhecimento segue a modificação atual do espírito. Depois é que posso voltar do meu engano, mas na ocasião o ato de reconhecer se produz. O reconhecimento depende inteiramente da modificação atual do espírito, só há reconhecimento, quando a modificação é idêntica, ou para os elementos idênticos. O reconhecimento, no sentido de conhecimento reavido, só diz respeito a atos do espírito, porque o conhecimento é um ato do espírito, seja qual for este conhecimento, ele pode apresentar outra vez, e eu o reconhecer. Só reconheço atos meus, atos de minhas faculdades, atos de (p. 157) minha alma. Só fenômenos do *eu* podem ser assim reconhecidos, podem ocasionar o reconhecimento, como percepção. Os fenômenos do *não-eu* não são assim reconhecidos, se os reconheço, é porque reconheço percepções do *eu* que então se originaram. Se conheço estes fenômenos como os mesmos, é porque tenho reconhecimento de modificações que então experimentei, é porque conheço que já fui modificado do mesmo modo; visto como,

se o fenômeno do *não-eu* se apresenta, e não tenho conhecimento de um estado passado do *eu*, ele não é reconhecido.

Por ocasião do estado presente tenho conhecimento de meu estado passado. Então se dirá que me vem a reprodução de um estado passado, e que além da percepção atual necessito de uma reprodução. Não se segue; porque o conhecimento do estado passado não é a reprodução deste estado, é um conhecimento *sui generis*. A memória é esta faculdade que possuímos de conhecer atualmente um conhecimento passado, o conhecimento do conhecimento passado ou o reconhecimento e a lembrança. Temos, portanto, distinguido na faculdade, que se chama memória, duas faculdades, a reminiscência e a faculdade do passado ou do reconhecimento. É certo que o homem que possuir desenvolvida a faculdade de reminiscência tem muita disposição para o reconhecimento, e veremos que na ausência da percepção só a reminiscência pode fazer entrar em ação a faculdade do reconhecimento. Estas duas faculdades são elementares, e os outros fenômenos atribuídos à memória não exigem a admissão de novas faculdades. Digamos agora alguma coisa em particular destas duas faculdades.

REMINISCÊNCIA

Do mesmo modo que a sensibilidade cerebral reproduzindo as impressões promove sensações e percepções semelhantes, e até idênticas às que produziram os objetos exteriores, assim também os atos do espírito podem ser reproduzidos sem nova ação primitiva. E as idéias nasci(p. 158)das desses atos podem se reproduzir sem eles. A esta faculdade de reproduzir as idéias ou os conhecimentos, e de reavê-los na ausência dos atos, donde emanaram, dei exclusivamente o nome de *reminiscência*. Os atos desta faculdade também têm o mesmo nome.

A reminiscência, sendo a reprodução de um conhecimento, implica a existência anterior deste conhecimento. A reminiscência, posto que seja cópia fiel de um conhecimento, nem sempre o apresenta no estado de complexidade em que foi havido. Se este conhecimento se compõe de outros conhecimentos, a reminiscência pode corresponder simplesmente a uma parte que o constituía, e deixa de reproduzi-lo no seu estado completo. Por exemplo: para a formação de um conhecimento ou de uma idéia concorrem muitos atos do espírito, e muitos elementos ou percepções que os provocaram; na reminiscência ou se reproduz o conhecimento todo complexo como foi adquirido, ou se reproduz um dos conhecimentos parciais, que o originaram. Na reminiscência posso ter a noção da qualidade separada da do objeto, cada qualidade de per si, e não todas juntas como na ocasião da percepção ou da formação da

idéia completa; e é o que quase sempre acontece, só se reproduz o que há de mais saliente. As circunstâncias e o que é acessório não se reproduz em logo; a reminiscência vai pouco a pouco completando-se e apresentando esses acessórios. A idéia se apresenta fracionada e no que tem de essencial. E eis aqui como se faz ordinariamente a reprodução de uma idéia, quando é muito complexa; mas esta reprodução representa com toda a exatidão um conhecimento parcial, e em nada difere dele.

Este modo de reprodução se observa na representação mental, não nos representamos logo todo um edifício em todas as suas partes, todo um fato visível com todas as suas circunstâncias, uma área inteira com todas as notas, um objeto tangível em todos os seus delineamentos; a representação se vai formando sucessivamente, apresentando primeiro o que há de mais proeminente, e depois o que (p. 159) é menos. Conhecemos duas leis na reminiscência: a primeira que a reprodução é a cópia fiel de um conhecimento em seu todo ou em suas partes; a segunda que a reprodução de um conhecimento complexo apresenta muitas vezes este conhecimento em um estado de decomposição, e não no estado de complexidade, em que poderia ter sido obtido.

As coisas que a reminiscência patenteia neste estado de verdadeira abstração são bem mais avaliadas pelo espírito, que as contempla separadamente. Longe de ser um mal, é um benefício, porque, se na presença dos objetos, e dos atos de formação de uma idéia, somos obrigados a fazer abstrações dos diversos elementos que se manifestam, não podendo abraçá-los todos simultaneamente sem confusão, na reprodução esta contemplação parcial é ainda mais necessária; e sabemos o que seria, se a reprodução apresentasse tudo logo de um só jato, e não sucessivamente e por partes. Se a idéia se reproduzisse sempre no seu estado de complexidade, muitas faculdades do espírito não se exerceriam, a generalização não se faria, porque teríamos sempre o principal com o acessório. Donde provêm estas abstrações da reminiscência? Se a reminiscência é a cópia fiel de um conhecimento, não deve ela reproduzir este conhecimento tal qual foi havido? Como pode ela reproduzir uma parte e não a outra? Porventura o conhecimento ficou no espírito, mas impercebido, e apesar de impercebido sofreu alterações? Devemos para explicar este fato atender a duas coisas: ao modo porque foi o conhecimento obtido, e fizemos os atos do espírito, e ao modo porque a reprodução se faz.

Na ocasião em que tomamos conhecimento de qualquer objeto, somos obrigados a fazer abstrações, a dar atenção a um objeto sem nos importar com os outros, e a partes ou qualidades do objeto sem atender às outras. O nosso conhecimento, para ser distinto, requer que seja feito em tempos diferentes, não tomamos um conhecimento perfeito de um objeto sem observá-lo sucessivamente; começamos,

portanto, por separar os diversos elementos da percepção, e a considerá-los cada um de per si. Também acontece que não consideremos todos os elementos, que desprezamos logo alguns, e que não os consideramos mais (p. 160) com particularidade; então o conhecimento que tomamos já é um conhecimento incompleto. Podemos, portanto, ou atender sucessivamente a cada um dos elementos, ou atender exclusivamente até a um só deles. Se vejo um objeto, posso atender a tudo quanto me pode manifestar a todos os meus sentidos, posso atender somente ao que mostra a um só sentido, posso enfim simplesmente atender a uma só qualidade, e desprezar as outras dadas ao mesmo sentido. Isto mesmo se faz com as percepções da consciência, ela nos mostra muitas coisas ao mesmo tempo, muitos atos se efetuam simultaneamente, e com estas percepções da consciência faço o que fiz com as percepções externas.

A reminiscência ou apresentará os conhecimentos sucessivamente, como foram adquiridos, ou apresentará somente um destes conhecimentos parciais, aquele que foi melhor atendido. Eis aqui explicado em parte, o porque a consciência patenteia os conhecimentos sucessivamente, ou o conhecimento complexo em seus diversos elementos parciais, e patenteia certos conhecimentos parciais e até um só; depende isto do modo porque adquirimos os conhecimentos.

Concluímos que a reminiscência está sujeita ao grau de atenção que demos aos diversos elementos que concorreram, e por certo sem atenção nada se distingue, e se poderia dizer que nada se conhece. Uma percepção não atendida é confusa, e quanto mais atendida é, mais clara e distinta se torna; e a reprodução, cópia fiel do conhecimento, renova este conhecimento confuso ou distinto conforme foi adquirido. Se no ato da apresentação de um objeto não atendesse as suas diferentes partes, o conhecimento seria obscuro e a reprodução também; se na observação involuntária algum elemento fosse bem mais percebido, se se apresentasse em maior relevo, na reminiscência o mesmo se daria. O caráter da reminiscência depende, e está em razão do grau de atenção que se deu ao fato primitivo. Acontece todavia que não se reproduz mais o que se reproduzia com facilidade, ou que se reproduz confusa(p. 161)mente o que se reproduzia com perfeição, não porque o fato primitivo não fosse bem atendido, visto que então nem uma só vez teria havido reprodução clara, mas perdemos o poder de reproduzir certos conhecimentos, e os conhecimentos se desvanecem, se perdem. Qual será o motivo deste acontecimento?

As diversas faculdades se desenvolvem com o exercício, se embotam na inação. A repetição é um meio de tornar fácil a produção de um fenômeno. Ora, quanto mais repetido for o ato, tanto mais fácil será a reprodução. Se o ato não for repetido, a reprodução será dificultada; pelo contrário, pela sua freqüência se torna

mais pronta. A repetição do ato traz mais vantagens do que a reprodução, mas a reprodução também influi muito sobre as reproduções subseqüentes. Com o exercício a faculdade é pronta, com a falta de exercício ela fica preguiçosa, e finalmente perde sua aptidão para a reprodução de certo fenômeno particular e necessita de nova excitação para a adquirir. Esta é a razão porque a reminiscência de certos conhecimentos ou partes desses conhecimentos se dissipa, é por falta de exercício neste ponto, é mister que adquiramos novamente o conhecimento.

O modo porque a reprodução se faz, deve agora ser estudado. A reminiscência, como as outras faculdades, não é idêntica em todos os indivíduos, nem todos reproduzem as mesmas idéias com a mesma facilidade, e nem são aptos para reproduzirem tudo igualmente. E portanto, em um fato complexo, as partes que estiverem mais de acordo com a aptidão individual serão aquelas que se reproduzirão mais prontamente; e daqui também provirá a sucessão dessas partes e a ordem nesta sucessão. Observa-se que em certos desarranjos mentais perde-se a faculdade para certas reproduções e não para outras. Tudo isto se nota nas outras faculdades, há variedades que apresentam e que diferem por muitas circunstâncias, que pela maior parte não são conhecidas. Nenhuma reminiscência se oferece sem uma causa que (p. 162) a promova; se temos uma reminiscência é porque algum excitante a fez nascer. As causas, que provocam uma reminiscência, ou são sensações e percepções atuais, ou são outras reminiscências ou outras reproduções. Não se tem uma reminiscência sem uma provocação atual. A reminiscência, que parece a mais disparatada com o que atualmente pensamos, tem por excitante alguma provocação atual; e se atendermos ao modo porque estas reminiscências nos vieram, veremos que tiveram um motivo para isso em uma excitação presente. Eis aqui outra lei do aparecimento da reminiscência.

Tendo a reminiscência uma causa, qualquer percepção atual ou qualquer outra reminiscência pode provocá-la? ou para que se faça esta reminiscência é mister que a causa tenha alguma relação com ela? É necessário e indispensável que haja uma relação entre a causa excitante e a reminiscência excitada. O que se nota é que a menor relação é suficiente muitas vezes, dependendo o excitamento das idiossincrasias individuais e do modo por que o conhecimento primitivo se efetuou. Os nossos pensamentos têm muita tendência a se despertarem mutuamente. Esta tendência a se reproduzirem se chama *associação das idéias*. A associação não se dá somente entre as idéias, existe entre as sensações, os juízos, as idéias, finalmente entre todos os atos da alma, assim como vimos que havia impressões associadas, movimentos associados. Parece pois que é uma lei, a que estão adstritos os fenômenos que se passam no homem, quer físicos, quer espirituais. E aos fenômenos físicos se associam fenô-

menos espirituais, e aos espirituais fenômenos físicos, e os espirituais de uma ordem se associam com espirituais de outra ordem. Uma palavra reproduz uma idéia, e uma idéia uma palavra, e uma idéia um sentimento. As idéias se associam por muitas relações; não há relação que não pareça servir para este fim; uma circunstância qualquer produz este efeito, por menos importante que seja.

Donde se vê que se a excitação tem relação com uma parte da idéia, é esta parte a primeira que se reproduz, e esta (p. 163) é outra razão pela qual somente se produz uma idéia fracionada, posto que fosse adquirida no estado de complexidade. A decomposição depende aqui da natureza do excitante da reprodução. Uma vez reproduzida uma idéia ou parte de uma idéia complexa, as outras idéias ou as outras partes da idéia se vão sucessivamente reproduzindo. E esta sucessão não se faz sem regra, segue certa ordem. Hume estudou bem este fenômeno da associação e estabeleceu as relações principais que presidem ao encadeamento das reminiscências. Conforme este filósofo os princípios desta associação são a semelhança, a contigüidade de lugar ou de tempo, e a causalidade; acrescenta, porém, que estes são os mais importantes, mas que não pretende afirmar que sejam os únicos princípios. Em todo o caso o que sempre se nota na ordem da sucessão das reminiscências, é a ordem na qual se fizeram as percepções, se adquiriram os conhecimentos; a ordem no tempo é o princípio que sempre se encontra na apresentação das reminiscências. Concordo com Garnier quando diz: "Uma reminiscência não é provocada por uma percepção ou por outra reminiscência, se não se os objetos de uma ou de outra foram percebidos juntamente ou em instantes contíguos"([17]).

Mas, como vimos, esta ordem das percepções no tempo está subordinada à primeira reminiscência que se manifesta, e pode principiar a manifestação por uma idéia ou parte da idéia que foi adquirida posteriormente a outra; uma vez, porém, reproduzida esta idéia, as outras seguem naturalmente a sucessão das percepções posteriores a ela, e não é sem algum trabalho que procuramos reproduzir as idéias havidas anteriormente àquela que se reproduziu. E de mais, os elementos, que se reproduzem com mais facilidade, são aqueles a que demos maior atenção, quando os adquirimos, e aqueles que mais vezes foram repetidos; assim como é a espécie de relação em que se acharam os diversos conhecimentos primitivos uns com os outros no ato em que se manifestaram ao espírito, ou a espécie de (p. 164) relação com que o espírito encarou e atendeu para as percepções é esta mesma relação que vai presidir a associação, o despertar precisamente as reminiscências, que estão em igual relação

(17) Op. cit.

entre si. De sorte que, ocupando-nos na ocasião de causas e de efeitos, são precisamente idéias consideradas debaixo deste ponto de vista que se apresentam, etc.

Já se vê, pois, que as reminiscências se reproduzem na mesma ordem, e sob o mesmo aspecto em que foram havidos e considerados os conhecimentos adquiridos. Os conhecimentos primitivos e reproduzidos dependem das aptidões individuais, sua reprodução da maior ou menor freqüência de sua manifestação, e do gênero de relação porque estão associados, e tanto uns como os outros das diferentes inclinações de que somos animados. Assim, o encadeamento das reminiscências depende do gênero de relações que introduzimos em nossos pensamentos; se estas relações são as mais essenciais e naturais, e as mais úteis ao fim, que nos propomos, as reminiscências se apresentarão nesta mesma ordem, e darão um fruto correspondente e útil. Mas se nós tivermos ligado a relações frívolas ou viciosas, resultarão associações ilegítimas ou perigosas, que nos levarão a muitos erros fatais. Tomaremos neste caso o sinal pela coisa significada, tomaremos relações de tempo ou de lugar como relações de causalidade, etc., e isto é tanto mais perigoso que se formam relações muito estreitas entre idéias, que não têm ligação natural ou necessária. E como todas as relações, debaixo das quais encaramos os objetos, implicam a coexistência de percepções ou de idéias, todas elas implicam a relação de simultaneidade ou pelo menos de contigüidade de instantes, e esta relação se torna a mais fácil e a mais habitual, e pode fazer com que as outras relações mais importantes fiquem encobertas ou falseadas.

Temos, creio, explicado a razão porque na reminiscência os conhecimentos se apresentam fracionados, em estado de decomposição, ou de um modo sucessivo, e que isto depende de que os obtivemos do mesmo modo, ou seguiram certo modo de reprodução, que está ligado ao princípio de associação. (p. 165) Nem sempre, porém, os conhecimentos se reproduzem fracionados, nem as idéias em decomposição. Antes, pelo contrário, muitas vezes, a reprodução é do todo complexo, é a reprodução das idéias compostas, e então estas idéias assim reproduzidas completas podem sofrer ulteriormente abstrações de todo gênero, e neste estado de complexidade podem estar associadas, e se manifestarem sucessivamente. Estas séries de pensamentos são encadeadas ou por uma associação espontânea, involuntária, ou por uma associação refletida e voluntária. Se não depende de nossa vontade que as percepções ou as idéias tenham certas relações entre si, se na aquisição destas percepções ou idéias estas relações se oferecem espontaneamente a nosso espírito, e podem ficar as idéias associadas por meio de relações involuntárias, também é certo que podemos destas relações, que se apresentam por si, atender e considerar aquelas que mais nos importam, e desta sorte ligar as idéias antes por certas relações do que por outras.

Não se limita o poder da vontade a considerar atentamente antes um gênero de relação do que outro. Quando o espírito entregue a si mesmo faz passar perante nós uma série de pensamentos, esta série ou prossegue o seu curso sem estorvo, ou este curso é interrompido por uma circunstância qualquer, por uma percepção atual que vai excitar outro séquito de pensamentos. Outras vezes a interrupção é causada por nós mesmos, em virtude de um ato de nossa vontade, porque no meio destes pensamentos, que se sucedem involuntariamente, podemos assenhoriar-nos de um, retê-lo por mais ou menos tempo, encará-lo pelas relações que nos parecem mais convinháveis. Não é tudo. Por atos de nossa vontade podemos assim regular e dirigir uma série de pensamentos para um fim determinado. Mas como observa o grande Reid: "De um lado estamos raras vezes assaz livres de projetos e de fins para deixar nossos pensamentos seguir seu curso natural, sem direção e sem freio, e se acontece que passemos alguns instantes neste estado, apresenta-se logo algum objeto que convida nossa atenção, e desperta as nossas faculdades ativas adormecidas. De outro lado, não há ninguém (p. 166) que, querendo entregar-se sem reserva a alguma meditação, e banir todos os pensamentos estranhos ao desígnio que o ocupa, não tenha muitas vezes experimentado que eles se apresentam sem o querermos."(18)

E como a série dos pensamentos na sua reprodução depende do modo porque os adquirimos, depende de um trabalho anterior, somos capazes de dirigir esta reprodução para o fim que nos propomos, visto como está em nosso poder, na ocasião em que temos esses pensamentos, ligá-los por meio de relações tais, que na sua reprodução seguem estas mesmas relações, este mesmo encadeamento, e conservam também esta sujeição à nossa vontade, que lhes imprimimos no momento de sua aquisição. De sorte que na sua reprodução eles se apresentam, posto que espontaneamente, todavia pelo modo porque foram voluntariamente dispostos e regulados. Eis aí como podemos ficar senhores destas séries de pensamentos, que se reproduzem. "O principal império que exercemos, diz Dugald-Stewart, sobre a série de nossas idéias é fundado sobre a influência do hábito, que modifica as leis da associação. Um dos efeitos do hábito é fortificar tal ou tal princípio de associação, a ponto de nos dar um império seguro sobre todas aquelas de nossas idéias, que estão unidas por esta relação, de sorte que quando uma se desperta, estamos quase certos que as outras aparecerão em seguimento."(19)

No sonho, na ausência das percepções exteriores, e na ausência ou enfraquecimento da vontade e dos atos voluntários, as reminiscências em sua manifestação seguem seu curso sem nenhum obstáculo de nossa parte. E como as idéias estão ligadas por infinidades

(18) *Essais sur les facultés intellectueles.*
(19) Op. cit.

de relações, essas séries de pensamentos — entregues a si mesmas ou as leis involuntárias da inteligência se apresentam, se continuam, se interrompem, se sucedem umas as outras, e daí provém a extravagância e incoerência, que depois notamos nos sonhos, posto que muitas vezes estas séries de pensamentos possam caminhar certeiras para um fim determinado, e pro(p. 167)duzir resultados tanto mais espantosos quanto mais difíceis de serem obtidos no estado de vigília, sempre modificado pelas percepções presentes e variadas dos objetos, que nos circundam. E esta incoerência, que se nota nos sonhos, também se nota no estado de vigília, e as reminiscências nos parecem muitas vezes disparatadas, porque ignoramos o como se apresentaram,

Os homens não têm todos a mesma aptidão para as mesmas reminiscências, esta aptidão varia também conforme as idades, os sexos e outras circunstâncias físicas e intelectuais. A reminiscência é mais ou menos fácil, pronta, fiel e tenaz. Como as outras faculdades do espírito, ela se desenvolve e se aperfeiçoa com o exercício, e para tomar esta ou aquela direção necessita de cultura. Também como as outras faculdades ela se exerce involuntariamente antes de se exercer voluntariamente, e pode ser dirigida pelo poder pessoal.

A reminiscência é uma faculdade; mas a associação das idéias será também uma faculdade? Dugald Stewart é deste parecer, mas Reid não pensa assim. Em que consiste a associação das idéias? Consiste em as idéias estarem unidas umas as outras em virtude de certas relações, e de se reproduzirem conforme estas relações. O efeito desta associação é de produzir-se uma reminiscência e não outra, de se sucederem em certa ordem; não é a associação que cria a reminiscência, mas é por ela que tal reminiscência se manifesta. Os pensamentos estão ligados uns aos outros, ligados às percepções, e estas aos movimentos. Existem associações não só dos fenômenos físicos e dos fenômenos espirituais entre si, como também dos físicos com os espirituais, de maneira que a associação não é privativa das idéias. A associação é um modo porque os fenômenos se reproduzem, e não uma faculdade de reproduzi-los; é uma lei que preside aos fenômenos reproduzidos, é uma lei que as reproduções seguem, e que não implica a existência de uma faculdade especial, assim como as leis que seguem as percepções, não implicam mais do que as faculdades perceptivas. Portanto o que se chama associação de idéias não (p. 168) é senão a marcha, que as idéias seguem no seu reaparecimento, é a marcha das reminiscências.

O hábito tende a fortificar tal ou tal princípio de associação, de sorte que temos um poder certo sobre todas as idéias, que estão unidas por esta relação; a atenção é o meio mais poderoso de produzir as associações. Pela força da vontade podemos associar coisas, que não apresentam relação alguma entre si. A associação das idéias,

origem de todos os progressos que fazemos, é causa também da maior parte dos desvarios da inteligência, e tantas são as relações que tem com a memória que foram confundidas, e a associação das idéias reputada uma faculdade. O que seria a ciência se lhe faltasse a associação das idéias! Seria um verdadeiro caos, onde tudo estaria em confusão, as idéias não se apresentariam em sua ordem, em vão as quereríamos ligar umas às outras, em vão procuraríamos encadeá-las, ou se manifestariam promiscuamente ou deixariam de manifestar-se. A lei da associação é tal, que não só as idéias se despertam umas às outras, mas também se despertam na ordem em que foram havidas e associadas, umas após outras, e com uma precisão e constância vigoradas pela força do hábito. Donde se vê a absoluta necessidade de formarmos associações legítimas e fundadas na razão, e o perigo dessas associações viciosas, que acarretam inevitavelmente preconceitos de toda espécie, os quais influem sobre todos os atos de nossa vida, e até impedem o exercício regular de nossa inteligência. A reminiscência é uma faculdade da alma; é a faculdade que temos de reproduzir os conhecimentos ou as idéias, de reavê-las na ausência das causas que as originaram. Esta faculdade está, como as outras, sujeita a certas leis.

FACULDADE DO PASSADO

Esta faculdade é aquela pela qual, por ocasião de uma sensação, de uma percepção ou de um ato qualquer de nossa alma, conhecemos que já experimentamos esta sensação, esta percepção ou este ato; é aquela que, por ocasião de uma reminiscência, nos faz conhecer que é uma re(p. 169)miniscência, e não um conhecimento novo. Por esta faculdade conhecemos que havíamos conhecido, temos a ciência de já termos conhecido; é por ela que sabemos que um fato se repete, é por ela que sabemos que a reminiscência é uma reprodução. Por isso é chamada também a *faculdade do reconhecimento,* porque não só conheço de novo, mas sei que estou de novo conhecendo o que já conheci. Por esta faculdade conheço o meu estado passado, e não o meu estado presente ou futuro, e por isso se chama a *faculdade do passado,* porque só conhece do que foi, e não do que é ou do que será. A reminiscência por si só não se faz conhecer como reminiscência, só a faculdade do passado a faz conhecer como tal, e esta é a razão porque na ausência desta faculdade as reminiscências são tomadas por coisas novas, e não por coisas reproduzidas. Como se faz que, por ocasião da repetição de um fenômeno, tenhamos o conhecimento de um estado passado, ou como por ocasião de uma reminiscência tenhamos a percepção atual de um estado que não existe mais, como se faz isto ninguém o sabe; a faculdade do passado é tão misteriosa como as outras.

Todo conhecimento se dirige a um objeto; quando me lembro, lembro-me de alguma coisa, e portanto distinguimos a coisa de que nos lembramos da nossa lembrança, distinguimos o objeto do ato do espírito. Não é todavia o objeto que se revê pela memória. Quando digo que me lembro de uma coisa, não quero dizer que conheço novamente o objeto, mas digo que conheço que já conheci este objeto. Não nos lembramos de uma coisa, não a reconhecemos senão em presença de uma percepção atual ou de uma reprodução no espírito. Só a propósito destas percepções repetidas ou das reproduções é que se manifesta à lembrança. A lembrança não é a sensação repetida, não é a percepção repetida, não é um ato qualquer do espírito repetido, também não é a sua reprodução. É uma percepção atual que nos faz conhecer um estado anterior e idêntico de nossa alma, e para que esta percepção atual se ofereça, requer a presença de uma repetição ou de uma re(p. 170)produção. Conhecemos o passado pelo presente, e, se sem o presente não há passado, também sem o passado não há presente, são coisas correlativas. A primeira vez que conheço um objeto não o posso conhecer como presente, é somente depois de torná-lo a conhecer e de reconhecê-lo, que tenho a idéia de passado e de presente; é desta segunda vez que o objeto é presente, porque tenho o conhecimento do passado, ou de tê-lo conhecido, porque é somente então que me conheço como tendo já conhecido este objeto. Depois de haver adquirido a idéia do passado, posso na presença de um objeto, que pela primeira vez conheço, saber que é novo, porque neste caso nenhuma lembrança tenho dele, mas se já o conheci, e se na ocasião a lembrança se não apresenta, o tomo como novo. Foi necessário ter a idéia de passado para ter a idéia de novidade, ou de presença pela primeira vez.

Ninguém se lembra senão em presença de uma modificação atual. Disse eu que era preciso, que esta modificação atual fosse idêntica à modificação havida. Mas diz Ancillon: "A reminiscência (memória) supõe duas operações. Em primeiro lugar é necessário que a alma reconheça a identidade de duas representações, depois é necessário que a alma tenha a consciência de alguma coisa de diferente da primeira impressão, que faça que ela se diga a si mesma ter já tido esta representação. É coisa muito singular a convicção que temos da identidade de duas representações, porque elas são semelhantes e não idênticas. Se elas fossem idênticas, seria impossível distinguir uma impressão reproduzida de uma primeira impressão."(20) Logo, segundo Ancillon, a modificação atual não é idêntica, mas somente semelhante com a modificação havida, e todavia apesar da diferença reconhecemos a sua identidade. Esta opinião vai de encontro a opinião que emiti. Vejamos: reconhecer é conhecer que já conheci; e como poderei conhecer que já conheci,

(20) *Essais philosophiques.*

se não for a mesma coisa, que se apresente de novo? Se o conhecimento reproduzido não (p. 171) for o mesmo, como reconhecê-lo, ou conhecer que já o conheci? Se não for o mesmo e idêntico, poderei conhecer, mas não reconhecer. Esta percepção de reconhecimento não pode manifestar-se senão em presença de um idêntico conhecimento. Sem isto não é percepção, é um juízo de reconhecimento. E por esse motivo, quando a reminiscência não é completa, quando vem somente o conhecimento reproduzido em parte, posso deixá-lo de reconhecer, é mister que faça comparações, para o que preciso é completar a reminiscência, o que procuro fazer muitas vezes. Por esta razão me lembro de ter tido um conhecimento, mas não sei que conhecimento é precisamente; lembro-me de parte de um nome, da primeira sílaba, lembro-me que conheci este nome, mas sua reminiscência não vem completa; só reconheço o que de novo se apresenta idêntico, não reconheço o que não se apresenta novamente, e se há diferença no conhecimento reproduzido, não reconheço esta diferença, conheço-a agora.

Se o mesmo objeto se apresenta à percepção com diferenças, se estas diferenças são as únicas coisas que percebo, não o reconheço. E se elas se apresentam ao mesmo tempo que algumas semelhanças, são estas semelhanças que reconheço; mas estas semelhanças, consideradas em si mesmas, são identidades, elas são somente semelhanças em relação ao objeto, porque não posso tornar a conhecer o que não conheci. E semelhanças, somente, não podem ser reconhecidas, são somente identidades que o podem ser. Em presença das coisas idênticas e das coisas diferentes que me apresenta o objeto, posso atribuir as coisas diferentes ao objeto reconhecido em parte, e então de comparação em comparação chego a reconhecer o objeto apesar das diferenças, que apresenta agora; então sei que o mesmo objeto mudou, mas o sei porque conservou alguma coisa de idêntico, porque se não a conservasse, o tomaria por um objeto novo. E tanto assim sucede que não é sempre pela presença do objeto que o reconheço pelo mesmo, não é pela percepção atual que o reconheço, visto que pode estar completamente mudado e não apresentar qualquer (p. 172) coisa idêntica às que possuía. Nessa circunstância, se venho a reconhecê-lo, é fundando-me em outras considerações inteiramente alheias à percepção atual do objeto. E por isso também quando experimento uma modificação reproduzida e inteiramente idêntica com outra que experimentei, a posso tomar como atualmente produzida, se ao mesmo tempo não há ato de memória, como acontece nas alucinações. Tomo a reprodução do ato como ato novo, como repetição do ato e não como simples reprodução; tomo a reminiscência como conhecimento novo. Neste caso, dirá Ancillon, que estão todas as reproduções que forem idênticas com as percepções, toma-las-ei como novas percepções, e para que as tome como reproduções é mister que não sejam idênticas, mas apenas semelhan-

tes, embora pelo reconhecimento resulte a identidade da semelhança. Respondo. Nem sempre é verdade, em presença da identidade se faz o reconhecimento, por que se este reconhecimento se fizesse sempre, não haveria alucinação nem ilusão, nem tomaria a repetição ou reprodução por coisa nova; e se há alucinação e ilusão e falta de conhecimento como reprodução ou repetição, é porque a reprodução ou repetição é idêntica e não descubro diferença com a percepção atual. Isto é exato, mas também é verdade que em presença da identidade se faz o reconhecimento, porque se há reconhecimento em presença de coisas semelhantes, isto é, que não são idênticas, não é senão porque a semelhança implica não só diferença como identidade; e se não fosse a identidade, não haveria conhecimento novamente ou reconhecimento, e tanto assim que as coisas, que mudaram inteiramente, não são reconhecidas por si sós. Donde concluo que a identidade pode fazer com que o reconhecimento não apareça, mas que sem a identidade não pode o reconhecimento aparecer.

Quando reconhecemos logo um objeto qualquer, é porque percebemos somente o que é idêntico com o conhecimento anterior, e as diferenças não são notadas. Por essa mesma razão tomamos um objeto por outro, porque na ocasião só percebemos o que há de idêntico neles, ou por(p. 173) que o que percebemos neste objeto atualmente, faz despertar outras impressões então havidas em presença do outro objeto, e imaginamos ao mesmo tempo que percebemos, mas imaginamos coisas idênticas as que então tivemos, e daí provém a ilusão, e o reconhecimento. Reconhecemos imediatamente os objetos familiares, porque percebemos o que ficou invariável, ou porque as mudanças que vão sofrendo, isto é, as diferenças se tornam quase imperceptíveis, e por isso as não notamos neles; pelo contrário, um objeto, que deixamos de ter presente por muito tempo, custamos a reconhecer, porque as diferenças, que apresenta, são as que mais notamos, e, se o chegamos a reconhecer depois, é com um exame minucioso às vezes, até que percepções idênticas se manifestem; e se a mudança for tão grande que não possam haver estas percepções idênticas, ele nunca será reconhecido por si só, ou pela consideração de sua única presença.

O que é uma lembrança? É o conhecimento de que o estado presente já foi tido, é o conhecimento atual de um estado passado do *eu* em presença de um estado presente, que lhe é idêntico. Só nos lembramos de nós mesmos, porque se nos lembramos de uma coisa, não é esta coisa que é o objeto direto da lembrança, o objeto da lembrança é o estado do *eu* de então. Por ocasião de uma percepção atual ou de uma reprodução conheço que já me achei neste estado, que este estado não é novo para mim; por ocasião de um estado presente tenho conhecimento do estado passado, conheço

que já conheci ou reconheço; conheço que já me achei conhecendo a mesma coisa, reconheço esta coisa.

Ora bem: uma dificuldade se oferece, que cumpre dissolver. Como conheço que um fenômeno é uma repetição ou uma reprodução? A propósito do fenômeno repetido conheço que é uma repetição, conheço que já o percebi uma vez, e por ocasião de uma reprodução conheço também que já o percebi uma vez. E como distinguir a repetição da reprodução? Em ambos os casos não tomo o fenômeno como novo, sei que já se produziu, mas não posso pela memória saber se é um fenômeno repetido ou repro(p. 174)duzido, porque em ambos os casos há o reconhecimento. Por ocasião da ação da sensibilidade cerebral posso ter uma percepção inteiramente idêntica com uma percepção havida. Pela lembrança só poderei saber se é uma repetição da percepção ou sua reprodução mental? Não posso, porque a lembrança limita-se a dar-me o conhecimento de um estado passado do *eu*, idêntico ao estado presente, por ela sei somente que já fui modificado do mesmo modo. Por ela não sei, se é uma repetição ou uma reprodução, não sei se a causa está presente ou ausente.

Se esta distinção não é dada pela memória, como se faz ela? Será por que a reprodução não é quase nunca idêntica em todas as suas partes com o fenômeno primitivo, como o é a repetição? Mas a repetição o é sempre? E um fenômeno, que se apresenta outra vez, se apresenta idêntico com o primeiro? Se, porém, não se apresentasse idêntico com o primeiro, se poderia dizer que é uma repetição? Ou é repetição e então é idêntico, ou não é idêntico e então não é repetição, é um fenômeno novo. Dizemos que é uma repetição, porque é idêntico no que observamos e atendemos; na repetição há identidade nas coisas que notamos, e de que o espírito se apoderou, é o mesmo fenômeno para o *eu*. Acontecerá também isto na reprodução? Não. Na reprodução não há identidade, há simples semelhança; raras vezes há identidade, e quando esta existe, a tomamos como repetição. A representação mental não é idêntica com uma sensação ou percepção, a alucinação o é, assim como o é a reprodução dos atos puros da alma. A reminiscência é idêntica com a idéia repetida, e por isso a representação mental é menos confundida com a repetição da percepção, do que a reprodução com a repetição do ato da alma.

Distingo contudo, muitas vezes, a reprodução de um ato da alma de sua repetição, distingo a reminiscência de um conhecimento repetido. Como se faz isto? A memória ajuda esta distinção; se na ocasião de ter a reprodução de um ato da alma, o reconheço, não tomando esta reprodução como coisa nova, e se não percebo de novo (p. 175) as circunstâncias ou os objetos que então provocaram este ato o tomo realmente como reprodução e não com repetição; porque no estado atual da alma falta alguma coisa que então havia, e

posto que o ato seja o mesmo as circunstâncias não são as mesmas. É o que se dá na representação mental; é reconhecida como tal por faltarem certas circunstâncias, tudo não é idêntico. Na alucinação de um só sentido, não é possível por este só sentido distingui-la de uma repetição, mas se outros sentidos não apresentam alucinações correspondentes, vindo a obrar ao mesmo tempo, conheço que é uma alucinação e não uma repetição, porque falta alguma coisa. Tomo a reminiscência como tal, porque falta a percepção dos atos do espírito que originaram a idéia, mas é necessário o socorro da memória, para que atendamos a estas circunstâncias.

Portanto a memória, fazendo conhecer que o fenômeno não é novo, nos põe em caminho para a distinção entre a repetição e a reprodução. E este socorro da memória é essencial? É. Porque sem ele nem sabemos que possa ser repetição ou reprodução; sem ele o fenômeno é novo para nós. Se conhecemos a reprodução como reprodução, é em verdade, porque ela não é quase nunca uma cópia fiel da percepção, é simplesmente semelhante, sempre apresenta alguma diferença, diferença que pode ser logo conhecida, e então distingo a reprodução da percepção, a reminiscência do conhecimento primitivo, mas diferença que algumas vezes não é logo conhecida, o que me faz confundir a reprodução com a repetição, a reminiscência com um conhecimento repetido. Eis aqui a razão porque as alucinações não têm o poder de nos iludir francamente senão na ausência da percepção, e a reminiscência na ausência dos atos atuais do espírito, porque, quando uns e outros se manifestam, atinjo logo a diferença pelo contraste que oferecem; e eis também a razão porque as diversas reproduções são facilitadas pela ausência de um objeto semelhante, e porque no sonho, faltando as percepções atuais, as reproduções são tomadas por verdadeiras percepções.

A representação mental nunca é, rigorosamente falan(p. 176)do, uma cópia exata e completa da percepção externa, nem as reproduções dos atos do espírito cópias exatas e completas dos mesmos atos, porque a percepção — quer externa quer interna — a receptividade, como a consciência, nos dão muitas coisas ao mesmo tempo. Enquanto que nas reproduções dessas percepções só se apresenta o que há de mais essencial, de mais saliente nas percepções, sem as circunstâncias, e isto mesmo não se produz de um só jato, mas de ordinário sucessivamente. E no sonho, aonde as reproduções são tomadas ordinariamente por percepções reais nem sempre isto acontece; e sonhando sabemos algumas vezes que estamos sonhando, isto é, conhecemos que não são fatos atuais, mas fatos reproduzidos que se apresentam; as reproduções são conhecidas como tais. A memória ou o reconhecimento está em plena atividade.

A memória nos foz conhecer um estado passado do *eu*. Por ocasião do estado atual tenho conhecimento de um estado passado, em que fui do mesmo modo. E se conhecemos que há reprodução

e não repetição, é porque pela reprodução não nos reportamos ao estado passado — em que tivemos a percepção — mas a um estado que não é o mesmo e idêntico em tudo, que é somente semelhante e, por conseqüência, diferente em alguns pontos. Enquanto que na repetição o estado presente nos faz conhecer um estado passado inteiramente idêntico, e não só semelhante. Donde concluo que para conhecer a repetição basta o reconhecimento como percepção. Mas que para conhecer a reprodução é necessário o reconhecimento como juízo; o reconhecimento como percepção é somente para o que é idêntico, mas reconheço por comparação o que o não é, e é isto que se faz na alucinação de um sentido. Quando ainda existe o uso da razão,põe-se em exercício outros sentidos, e conhece-se a diferença da situação, porque pelo reconhecimento, como percepção, tomaríamos como repetição o que não é senão reprodução. Outra prova de que só há lembrança para as coisas idênticas.

A reprodução quase nunca apresenta o fato em todas as suas partes; ou apresenta o essencial ou apresenta ou(p. 177)tras vezes uma circunstância acessória; tudo isto depende do modo, por que foi recebida a percepção, e o modo por que é reproduzida. A reminiscência, que é a reprodução de uma idéia, pode vir solitária, separada de qualquer outra circunstância, e se não fosse o reconhecimento seria reputada uma idéia nova; é o reconhecimento que lhe dá seu caráter próprio de reminiscência. E considerada em si mesma é a cópia fiel e exata de um conhecimento, é idêntica com o conhecimento primitivo.

Dissemos que uma lembrança não vinha senão em conseqüência de uma percepção atual ou de uma reprodução, ou de uma reminiscência; que pelo menos uma reminiscência era requerida para o aparecimento da lembrança. Dissemos outrossim que uma reminiscência não se manifestava senão em conseqüência de uma excitação atual, ou percepção ou de outra reminiscência. É fato que temos muitas vezes reminiscências voluntárias, mas para querer ter uma reminiscência é mister que me lembre da idéia; porque se não me recordo dela, não posso querê-la reproduzir, mas então esta reminiscência que quero ter, já existe sem eu querer, e se existe sem eu querer, não preciso mais querer, pois que já se apresentou. Sucede, porém, que me lembro de uma diéia sem podê-la reproduzir ou ter sua reminiscência, posso simplesmente saber, que já a tive sem podê-la reproduzir. É de certo coisa difícil de compreender como nos queremos lembrar de uma idéia, sem que esta idéia esteja presente ou pelo menos tenhamos presente a reminiscência. A dificuldade desaparece se atendermos ao que dissemos. É fato que não há lembrança, sem que pelo menos não haja uma reminiscência; é fato também que as nossas reminiscências não são sempre a expressão total de um fato, a cópia completa de todas as idéias havidas com todas as suas circunstâncias. Pode-se manifestar a reminiscência de uma

circunstância, isto é, uma parte do fato ou do conhecimento complexo, e não o conhecimento todo; e manifestando-se esta circunstância tenho a lembrança de ter conhecido o fato, ou de ter tido um certo conhecimento, mas ainda não sei qual é. Mas como (p. 178) sei que tive um conhecimento, quero reproduzi-lo. Porém a reminiscência desta circunstância foi involuntária, e assim pois uma reminiscência involuntária deve produzir-se antes de qualquer volição neste sentido. Por esta reminiscência involuntária reconheço que se passou em mim certo conhecimento, e então procuro voluntariamente despertá-lo, procuro despertar as outras reminiscências, e por isso dizemos que queremos recordar tal idéia.

"Não podemos querer lembrar-nos, diz Reid, senão com a condição que concebamos a coisa esquecida, porque para querer é mister conceber o que se quer. A vontade de nos lembrar de uma coisa parece pois implicar que nos lembramos já dela, e que por conseguinte não temos necessidade alguma de recordá-la. Mas esta objeção não é suficiente. Para nos querermos lembrar de uma coisa, é mister em verdade que nos tenhamos lembrado antes de alguma coisa que a ela se refira, e dê dela uma concepção relativa, mas não é isto conceber a coisa mesma, é conceber somente a relação que tem com a coisa de que nos recordamos."(21)

Portanto uma reminiscência involuntária deve preceder qualquer reminiscência voluntária. Um fato é revestido de muitas circunstâncias, uma idéia é muitas vezes composta de outras idéias, um ato do espírito é precedido, acompanhado ou seguido de outros atos, os fenômenos do *eu* são mais ou menos complexos. Reproduz-se então parte do fato, ou da idéia, ou do fenômeno, ou um dos atos, pode-se reproduzir simplesmente a circunstância de que tive certo conhecimento, que produzi certo ato, formei certa idéia; posso conhecer que tive um conhecimento em certa circunstância, mas ignorar este conhecimento. É necessário que esta reminiscência parcial se apresente involuntariamente, e posto que incompleta me determina a procurar tê-la completa. É completa quanto a parte que se apresenta, e somente incompleta no todo, pois que sabemos bastante para distinguir esta idéia de outra que se apresentasse ao pensamento posto que seja um conhecimento vago. Não se pode despertar ou fazer reviver um pensamento inteiramente ausente em todas as suas partes, tanto principais como acessoriais.

Quase sempre acontece que são os traços gerais do fato que se apresentam de per si, e as circunstâncias escapam. Por um ato de nossa vontade procuramos reaver estas circunstâncias e particularidades. Mas poderei dizer que este aparecimento, posto que provocado pela vontade, foi o efeito dela? Não o posso dizer. Estas

(21) Op. cit.

novas reminiscências se manifestaram espontaneamente como a primeira; o esforço de nossa atividade contribuiu para isso, é verdade, fazendo com que se calassem outras reminiscências, outras percepções; ele, porém, não é suficiente sozinho para fazer aparecer as reminiscências. As reminiscências se efetuam em virtude das leis de associação, e já mostramos em que limites se exercia a este respeito o nosso poder pessoal.

As idéias são o resultado da ação de nossas faculdades intelectuais sobre objetos presentes, as idéias são produtos nossos que resumem em si todos os atos de nossa inteligência em relação aos objetos apresentados. As idéias são mais ou menos complexas conforme esses objetos e as operações de nossa inteligência. E em todo o caso são como que fórmulas que representam em um só todos os diferentes resultados dessas operações sem representar circunstanciadamente os diversos elementos de que se compõem, nem os diferentes atos pelos quais se originaram. As idéias, quando revivem no espírito, se manifestam neste estado de complexidade ou de abstração, nesta fórmula em que foram reduzidas, e para que sirvam muitas vezes aos nossos atos atuais, é preciso decompô-las se são muito complexas — e isto fazemos muitas vezes, porque nessa fórmula são menos distintas — ou que se recomponham com outras para formar um novo todo.

A reminiscência mostra as coisas como foram havidas, a idéia reproduzida é tão simples ou tão composta como foi adquirida; verdade é que nem sempre se reproduz o resultado final, mas alguns dos elementos deste re(p. 180)sultado, ou as idéias menos compostas que originaram as mais compostas. É sempre, porém, uma idéia que se reproduz, como foi adquirida. Se me lembro de ter formado um juízo e não sei precisamente qual seja, se me lembro de um raciocínio e não o reproduzo, tenho a reminiscência parcial de um conhecimento. Os atos do espírito, os diversos fenômenos que se passam no espírito são percepções de consciência, e o conhecimento de sua manifestação é muitas vezes somente o que se reproduz, mas não se reproduz o fenômeno ou o conhecimento do fenômeno todo. De modo que em qualquer fenômeno que se passa no espírito, devemos atender em sua reminiscência a duas coisas: ao fenômeno em si mesmo que pode ser ou não reproduzido, e à existência do fenômeno. Podemos lembrar-nos da existência do fenômeno e não do próprio fenômeno; temos a reprodução da idéia ou do conhecimento, que nos deu o simples fato de existência ou de manifestação, e não temos a reprodução do conhecimento que nos deu o fenômeno em si. E por isso me posso lembrar da existência de um ato do espírito e não do próprio ato, posso me lembrar da existência de uma idéia e não da idéia, e posso me lembrar da idéia sem me lembrar dos atos que lhe deram nascimento.

Lembro-me de um ato do espírito e não o reproduzo, lembro-me de um juízo, de uma volição e não reproduzo este juízo ou esta volição, mas quando me lembro de um juízo que fiz, não me acho no mesmo estado que quando me lembro de uma volição; a reminiscência de um ato particular de uma faculdade de conhecer difere bem pouco da reprodução ou repetição do próprio ato, mas a reminiscência de uma volição difere muito da reprodução ou repetição da volição. Lembrar-se de um juízo é por assim dizer repeti-lo, lembrar-se de uma volição não é repeti-la. De modo que os atos de conhecer revivem, para assim dizer, com a reminiscência dos conhecimentos, enquanto que os outros atos não revivem assim, mas somente em idéias ou em conhecimento, de sorte que a lembrança é somente de conhecimentos e não de outros (p. 181) fenômenos que se passam no espírito. É por isso que só nos lembramos da idéia de uma volição ou da de uma moção, e que nas sensações só nos lembramos do conhecimento que nos deu, e não da própria sensação; um cheiro só é lembrado em idéia, só me lembro do conhecimento que tive; de uma cor ou percepção visual só me lembro do conhecimento que me proporcionou, mas como a parte do espírito é muito maior na percepção de cor do que na de cheiro, a reprodução se assemelha muito mais com a percepção primitiva de cor do que com a de cheiro.

Só os conhecimentos ou às idéias dão ocasião à lembrança ou ao reconhecimento. Não há lembrança senão de um conhecimento, e quando se diz que a memória nos faz conhecer um estado passado do *eu*, é um estado passado de conhecimento, e não outro estado passado qualquer. Se pudesse acontecer que algum ato do espírito se passasse, sem que se tivesse então tomado conhecimento dele, não seria possível reconhecê-lo em sua repetição ou reprodução. Se reconheço um juízo, uma volição, um ato de sensibilidade, ou de percepção qualquer, é porque estes atos me deram um conhecimento, quando se fizeram, e é este conhecimento que reconheço, e não o próprio ato reproduzido ou repetido; no ato reproduzido ou repetido conheço e reconheço, isto é, tenho um conhecimento atual e a percepção do mesmo conhecimento como passado. Por outras palavras, só reconheço idéias; por ocasião de uma idéia, que atualmente tenho, reporto-me a uma idéia passada e por isso quando a idéia, que tenho atualmente, não é exatamente a mesma que a passada, para reconhecê-la preciso se faz a reminiscência. O que não acontece quando é a mesma idéia, não necessito de reminiscência alguma, basta a idéia atual, para que a ela se una esta percepção do passado, e todas as vezes que não se une està percepção do passado, a idéia é considerada nova.

A lembrança é o conhecimento que temos na reaparição de um conhecimento, de que este conhecimento é anterior, é passado. Portanto a lembrança não vem sem a *matéria* da lembrança, e a *matéria*

da lembrança é um (p. 182) conhecimento atual ou uma reminiscência; mas pode vir a *matéria* sem a lembrança. Esta matéria é mais ou menos complexa, e se apresenta no todo ou em parte, e por isso a lembrança é mais ou menos completa; e por essa razão nos lembramos de ter tido um certo conhecimento que não nos vem agora. Mas se nos lembramos de ter tido um certo conhecimento que não nos vem agora, mas se nos lembramos de tê-lo tido, é porque há reminiscência da existência do conhecimento, bem que não haja reminiscência do próprio conhecimento. Esta propriedade, que têm as reminiscências, de apresentarem os conhecimentos complexos reduzidos muitas vezes a seus elementos, é a causa pela qual nos informamos da complexidade de um fenômeno ou de uma idéia, que reputávamos simples, porque se apresentava a observação no seu todo e não em seus elementos.

A lembrança não consiste em rever nosso estado interior, não consiste na percepção atual de uma percepção passada ou na consciência presente de uma consciência que não existe mais, não consiste em conhecer novamente, como pensam alguns filósofos; porque seria confundir a lembrança com a reminiscência, pois que na reminiscência revemos, conhecemos novamente; seria até confundi-la com a repetição. A lembrança consiste em conhecer que já conhecemos, em rever o nosso estado como passado, em conhecer que se conhece novamente, ou que é a primeira vez que se conhece. Reconhecer não quer dizer conhecer novamente, quer dizer conhecer que se conheceu, conhecer que se teve este conhecimento. O nosso estado interior revive na repetição, revive na reminiscência, mas conhecer que revive é diferente de reviver, porém não se pode conhecer que revive sem que ele reviva. A lembrança, o reconhecimento, ou a percepção do passado só se manifesta em presença ou de uma percepção repetida ou de uma reminiscência; porque em ambos os casos este estado interior, ou a modificação que o *eu* experimenta é a mesma que já teve, e então nesta revivência se apresenta a percepção do passado, ou a lembrança. É portanto um estado do *eu* que revive, que se reproduz ou se repete, um estado idêntico ao que já havia experimentado, sem o que não se daria a lembrança ou a percepção do passado, percepção (p. 183) esta que é um ato de uma faculdade, e como tal modifica o espírito de certo modo, e pode reviver por sua vez, de sorte que podemos ter a lembrança.

Não há lembrança sem idéia atual ou reproduzida, e só há lembrança de idéias. A *memória* é uma faculdade perceptiva, e só diz respeito a fenômenos produzidos pelas outras faculdades perceptivas, porque são as únicas que dão ou concorrem diretamente para o conhecimento, e portanto para a percepção do reconhecimento.

Então o que é memória? A memória é a faculdade de reconhecimento, é a faculdade do passado; é uma faculdade perceptiva, pela

qual conhecemos que já tivemos um conhecimento, que este conhecimento não é novo. Ora, o conhecimento é um estado do *eu*, é uma modificação do *eu*, o reconhecimento ou o conhecimento do passado, ou a lembrança é também uma modificação do *eu;* logo, pela memória só conhecemos estados do *eu,* ela só diz respeito ao *eu;* pela memória só conhecemos as coisas do *eu.* E assim mesmo não são todas as coisas do *eu* que a memória conhece diretamente como passadas, ela só conhece como passados os conhecimentos; os outros fenômenos do *eu* não são objetos diretos da memória, e somente o são os diversos conhecimentos, que estes fenômenos do *eu* produziram. Mas como estes conhecimentos têm um objeto, é ele tomado pelo objeto da memória, o que não pode ser, porque muitas veezs sabemos que existiu um conhecimento, e não sabemos qual o seu objeto ou que conhecimento é.

Pela consciência conheço-me, e conheço o que se passa em mim, conheço a minha existência e os modos desta existência; pela memória conheço que já me conheci, conheço o que se passou em mim, conheço a minha existência passada, e os seus modos; porque pela memória conheço que me conheci deste ou daquele modo. A consciência me faz atualmente perceber, que estou conhecendo que me conheci; o ato da memória é também um objeto da consciência. Se pela consciência conheço-me que já fui do mesmo modo, ou reconheço-me tendo já sido assim, resul(p. 184)ta daí a *identidade do eu,* isto é, que o *eu* agora o que foi. Pela consciência conheço o que sou, pela memória conheço o que fui, e se pelo concurso da consciência e da memória reconheço que sou o que fui, resulta a minha identidade. Se quando a consciência conhece a nossa existência atual, não nos lembrássemos de nossa existência passada, não teríamos a identidade, porque para isso é mister que haja lembrança de um estado passado exatamente o mesmo. É a memória que nos fornece o conhecimento do passado, e portanto é ela que nos proporciona o conhecimento da nossa identidade.

A memória nos faz conhecer o que não tem mudado, o que ficou invariável, mas por ela também conhecemos o que tem mudado, porque se temos o conhecimento de nossos modos passados, temos o conhecimento de que estes modos não foram sempre os mesmos, e não são todos atualmente o que foram; ela portanto é indispensável para que conheçamos as diferenças, as mudanças. Por ela vimos a conhecer que há coisas invariáveis e outras que variam. Entre a diversidade dos fenômenos, que se passam no *eu*, a consciência e a memória nos fazem conhecer que existe alguma coisa invariável no meio desta variedade de fenômenos; e a unidade e a simplicidade do *eu,* dadas pela consciência, é um fato confirmado pela memória, que nos leva a sua identidade. Mostrando os fenômenos em seu começo e sua terminação, mostrando que um principia quando o outro acaba, mostrando o passado pelo presente, estas duas

faculdades nos dão a noção de sucessão, e por ocasião dela nos vem a idéia de duração, porque a de tempo já se havia manifestado com o primeiro ato da memória.

As noções de identidade e de tempo exigem a existência da memória, assim como a de número também a requer. A identidade do *eu* é a única identidade que conhecemos verdadeiramente, porque a memória só diz respeito ao *eu*; se aplicamos este nome a outras coisas, é porque produzindo modificações idênticas no *eu*, transportamos a identidade do *eu* ao que não e o *eu*, e supomos que aquilo que provoca no *eu* estados idênticos, (p. 185) também deve ser idêntico a si mesmo. A nossa identidade é a única que conhecemos de ciência certa.

Temos percorrido uma longa carreira na indagação do que seja a memória. Discutimos os diversos fenômenos que se costumam atribuir a esta faculdade; vimos que muitos destes fenômenos eram de natureza diversa, e que portanto não era possível, que pertencessem à mesma faculdade. Provamos que os conhecimentos não eram conservados no espírito, porque se o fossem, o espírito teria alguma consciência deles; mostramos que não era admissível a existência de percepções não sentidas, mas que elas podiam achar-se no espírito sem serem notadas ou atendidas. Dissemos que as sensações e as percepções dos sentidos podiam reproduzir-se na ausência de sua causa primitiva, assim como também os diferentes atos do espírito; que os conhecimentos ou as idéias também eram suscetíveis de reprodução e que a reprodução das idéias exigia uma faculdade especial, a que demos o nome de reminiscência. Notamos que a reminiscência não era a memória, porque os seus fenômenos eram diferentes das lembranças. Finalmente chegamos a discortinar um fenômeno especial, que não podia pertencer a qualquer das faculdades mencionadas; este fenômeno é o reconhecimento. Ao princípio este fenômeno não se apresentara com seu verdadeiro caráter, parecia-nos que era um juízo, e que para se dar o reconhecimento era preciso que houvesse reprodução de um estado anterior em presença de um estado atual, e que então o juízo se manifestasse. Depois vimos que o reconhecimento era uma percepção, e não um juízo; dissemos então que era a percepção de que um estado interior do *eu* já havia sido conhecido, e que não havia esta percepção sem idéia de passado. Porém observando melhor descobrimos que a memória não dizia respeito a todo e qualquer estado passado do *eu*, a um estado passado de conhecimento, só dizia respeito aos conhecimentos havidos, e que só o conhecimento era reconhecido ou conhecido como passado e já havido; e concluímos por fim que a memória ou faculdade do passado ou do reconhecimento era uma faculdade intelectual, pela qual conhecemos que ha(p. 186)víamos já tido os conhecimentos, ou que estes conhecimentos não são novos.

CAPÍTULO XI — Imaginação

A palavra imaginação tem recebido diversas significações. Tem sido empregada principalmente ora para designar a propriedade de reproduzir as percepções havidas por ocasião dos objetos sensíveis, ora para indicar a faculdade que temos de formar diferentes combinações com estas percepções, donde resultam tipos que não se acham na natureza. A representação mental de um objeto, que tínhamos sentido antes, foi atribuída à imaginação reprodutora ou à memória imaginativa, como a chamam, e vimos que dependia da sensibilidade cerebral, da qual já nos ocupamos; a outra espécie de imaginação admitida é a que se designa pelo nome de imaginação produtora ou criadora, e é desta de que vamos agora tratar. A primeira limita-se a reproduzir os objetos, como foram percebidos; a segunda não faz isto, e embora use dos materiais fornecidos pela primeira, não se adstringe a reproduzir as coisas, como são, dá nova combinação a esses elementos, que se reproduzem e cria tipos que não existem naturalmente.

A maior parte dos filósofos pensam que a imaginação não faz mais que dar nova combinação aos elementos fornecidos pela observação, e que ela não é uma faculdade de aquisição primitiva, e que possa exercer-se *a priori;* que ela não se limita, é verdade, ao poder de reproduzir com mais ou menos vivacidade as coisas precedentemente adquiridas, mas que seu poder não vai além de combinar diversamente estas coisas, de modo a formar um todo, que não existe na realidade. Será certo que os elementos, que a imaginação combina, sejam fornecidos todos pela experiência? A imaginação não (p. 187) lançará mão de outros elementos para as suas combinações? Limitar-se-á ela a combinar esses elementos, ou o seu poder criador é maior ainda e também criará elementos novos para os combinar com os elementos já adquiridos?

Se a imaginação não fizesse nascer elementos novos, não sei como explicar o seguinte fato citado por Spurzheim, que todos conhecem: "Certos artistas em mosaico, entre duas pedras que pareceriam a qualquer observador apresentar os dois tons de cor os mais vizinhos, concebem um tom intermédio, e acabam muitas vezes por achar a pedra que corresponde à sua concepção." Neste exemplo não foi a experiência que forneceu ao artista a cor da pedra, que não conhecia; foi outra faculdade que induziu a crer na existência deste tom de cor particular. Podia até nunca achar na natureza o tipo de sua concepção, e portanto não foi a observação que o guiou. A imaginação do pintor, do músico, do escultor, do poeta, do orador contém elementos originais, que não devem à experiência. Devemos portanto na imaginação criadora reconhecer diferentes graus. Ou ela se limita a fazer entrar em novas combinações os elementos adquiridos pela experiência, ou cria também elementos seus próprios; ou

é simplesmente uma faculdade sintética que se adstringe a unir o que naturalmente não se acha unido, ou é além disso uma verdadeira faculdade criadora, que não só cria a combinação nova, mas concebe outros elementos que nascem de sua própria essência.

No primeiro grau não é sobre percepções visuais somente que ela trabalha, é sobre as percepções auditivas e tangíveis também: nunca, porém, se viu a imaginação usar dos sabores, dos cheiros, da temperatura, etc., para formar as suas combinações. São as sensações representativas que lhe subministram os materiais, de que necessita, e nunca as sensações afetivas, e se procura despertar algum sentimento, ou alguma idéia de sabor ou de cheiro, não é por meio destas sensações, mas por meios indiretos, por meio das percepções visuais principalmente.

É bem difícil distinguir este grau de imaginação da sensibilidade cerebral, porque aqui os materiais são os (p. 188) mesmos, e só a combinação deles é diferente; e quase sempre, quando na sensibilidade cerebral revive um objeto, este objeto não se acompanha de todas as circunstâncias, em que foi tido, não se reproduzem todas as percepções parciais, que se apresentaram, revivem somente as percepções as mais salientes, as mais atendidas, de modo que parece o objeto representado ser antes já um produto da imaginação do que uma simples representação mental, e o que as faz distinguir é que nesta as representações associadas se acham tais na natureza, e representam um objeto real, não acontecendo o mesmo com a imaginação.

Entre este grau de imaginação, e o grau em que ela é verdadeiramente criadora, encontra-se um grau intermédio, que os Alemães(1) chamam imaginação *esquemática*. Por *esquema* entendem eles toda imagem geral, que não se aplica a um objeto individual, mas que abraça um genero inteiro; o esquema é a imagem que corresponde a uma idéia geral, é a representação desta idéia por uma imagem. O objeto individual vai perdendo sucessivamente todos os elementos que o constituíam indivíduo, e somente conservando os que o constituem espécie ou gênero, e sua imagem também se vai formando destes únicos elementos, e deste modo temos a imagem do homem em geral, de uma planta em geral, etc. Este já é um produto da imaginação, porque na natureza há somente indivíduos, e quanto mais geral for a idéia, que se quiser representar, tanto mais vago e indeterminado será o *esquema*. Cumpre notar que neste caso é já a nascida em conseqüência de uma idéia adquirida previamente, já não é uma combinação espontânea e involuntária da imaginação, combinando elementos que encontra todos formados na sensibilidade cerebral, estes elementos já são elaborados de algum modo, e não se apresentam tais e quais foram recebidos. Todavia são ainda ele-

(1) Ahrens — *Cours de psychologie.*

mentos dados pela sensibilidade cerebral, são ainda reproduções, posto que já purificadas de certas particularidades. O tipo, que a imaginação representa, já existe criado pela inteligência, o que a imaginação faz é dar-lhe uma forma.

(p. 189) A faculdade da imaginação não para ainda aqui, ela cria tipos seus e os reveste de formas; ela cria o *ideal* e lhe dá uma representação. O poeta apodera-se muitas vezes de uma idéia já fornecida pela inteligência, e a reveste das roupas próprias. Mas muitas vezes esta idéia surge de repente no seu espírito, não sabe donde lhe veio e como lhe veio. Não a procurou, porque nunca a teve; e muitas vezes a quer representar, e não encontra elementos com que a exprima, não há nos fatos de observação vestes com que possa ornar o seu ideal. E todavia este ideal existe para ele mas o que não pode é exprimi-lo, ou a expressão que lhe dá não o satsifaz, porque não pinta bem, o que lhe está na imaginação; assim acontece com o orador, com o pintor, com o músico, etc. E por isso há produtos da imaginação que podem ser realizados, e outros que nunca chegam a sê-lo. Será ainda permitido dizer-se que a imaginação criadora restringe-se a tomar dos elementos adquiridos o que é mister para lhes dar nova combinação? Não será antes no seu último grau uma verdadeira faculdade criadora, que produz o ideal e o cobre de vestas próprias, ou mesmo deixa de vesti-lo, por que não descobre no mundo com que o representar?

O emprego das reticências bem prova o que dizemos. Há alguma palavra, alguma frase, que seja capaz de exprimir o pensamento formulado em uma reticência? Só a imaginação pode conceber, o que se quer dizer, e a expressão fica vaga e indeterminada, por não se achar com que especificá-la. A imaginação é, portanto, uma faculdade primitiva; não é a memória, porque há homens de grande memória, e de bem pouca imaginação; manifesta-se e desaparece, quando outras faculdades ainda não se têm manifestado ou desaparecido. Pode-se exercer voluntariamente, mas quase sempre se exerce sem o jugo da vontade, e é quando apresenta-se no maior grau de sua ação. Quando está em todo o seu vigor, arrasta-nos para o mundo ideal e ofusca a inteligência refletida, abala então todo o nosso ser, e uma palavra, um gesto, um som comove eletricamente toda a nossa economia e nos impele a atos, que de (p. 190) sangue frio não faríamos, só arrebatados pelas produções que a imaginação nos oferece.

Se a imaginação não criasse o *ideal*, por certo não julgaríamos, que uns cantam desentoados e outros afinadamente; e os pintores não iriam logo apoderar-se da cor, que é necessária para o seu quadro, nem o escultor saberia da forma que deveria dar às diferentes partes de sua figura. Os grandes coloristas possuem o que se chama o *sentimento* das cores, e dada certa cor concebem logo as outras, que lhe devem ajuntar para formar o colorido, que tem em mente. "Não

é às apalpadelas, diz Garnier,(2) ou por ensaios materiais que os Paulo-Veroneses, os Rubens, os Van-Dychs descobrem esses tons resplandecentes e harmoniosos que brilham em seus quadros; é por concepção antecipada sobre a experiência, e por assim dizer por uma espécie de inspiração." Mozart, esse ilustre músico, descreve como uma idéia lhe brotava repentinamente na imaginação, e como por ela compunha as obras-primas que admiramos; era inspirado, e não sabia donde tirava esse ideal. Os grandes pintores, os grandes músicos, os grandes escultores não fazem somente novas combinações das cores, das notas, das formas, que a experiência lhes fez conhecer, inventam cores, notas e formas, comparam as que existem com outras que concebem, e poderão indicar essa cor, essa nota, essa forma, se acham os meios de realizá-las, mas outras vezes nem a natureza nem a arte os pode valer, não tem com que efetuar a sua concepção. Neste último caso estão os objetos das concepções geométricas, eles não se podem realizar materialmente; as figuras regulares da geometria não têm modelo na natureza; a imaginação as concebe sem nunca podê-las reproduzir.

Não queremos dizer que sem a percepção de uma cor, de um som ou de uma forma real se pudesse conceber, a cor, o som ou a forma ideal. O que digo é que na presença destas percepções concebem-se outras, que a experiência não fornece, e que se produz um ideal, ao qual (p. 191) se compara o que nos oferece a observação. Há um ideal da cor, da forma, da melodia, do ritmo e da harmonia; estes ideais são produzidos, quando os artistas querem exprimir algum sentimento ou pensamento, então adquirem todo o seu valor, então são tintas do céu de que precisam, e não as tintas mundanas que a experiência dá, é um colorido, uma harmonia de sons ou de formas, que a observação não é capaz de subministrar, e que só a inspiração pode fornecer.

Os produtos da imaginação reprodutora podem ser considerados como servindo de passagem dos fenômenos físicos aos fenômenos intelectuais; se são ainda devidos ao organismo, porque são o resultado da sensibilidade cerebral, não necessitam da ação dos objetos externos, que venham impressionar os órgãos, e apresentam caracteres tais que é custoso discriminá-los dos produtos intelectuais puros. A imaginação está também na linha divisória entre o mundo da observação e o mundo ontológico; se tem relações com o mundo material, e com a imaginação reprodutora, tem muita analogia com a faculdade da razão *a priori*, porque, como esta, ela cocebe elementos que não se encontram no mundo observável. Mas o que a distingue principalmente da razão intuitiva é que suas concepções são revestidas sempre de uma forma especial, não apresentam o caráter de universalidade das concepções da razão. E essa forma, posto

(2) *Traité des facultés de l'âme.*

que muitas vezes irrepresentável por sinais de observação, todavia o é quase sempre; e quando o não seja exatamente, o é tanto quanto baste para que outros com o socorro da própria imaginação interpretem esses sinais e concebam o ideal.

Para realizar os seus produtos a imaginação precisa de por em ação a sensibilidade cerebral. De sorte que não só a sensibilidade cerebral fornece muitos dos elementos, que ela combina, como os reproduz para representar a combinação feita; são duas operações estas que andam sempre juntas, e por isto são facilmente confundidas. No sonho ou nas fantasias dos acordados os objetos se representam ou tais quais são, ou como os faz a imaginação; a (p. 192) ilusão nos representa um objeto por outro, porque certas impressões se acham associadas, posto que nem todas sejam do objeto presente, mas pertençam a outro, então a imaginação nos faz aparecer um monstro, isto é, um objeto que nunca vimos, e que não existe realmente. Não é só sobre a sensibilidade cerebral que influi a imaginação. Sobre as diversas faculdades da alma ela tem poder, e não só as excita a se exercerem no sentido de seu impulso, como se apodera de muitas delas para exprimir as suas concepções. Assim a motividade, a imitação, a faculdade da linguagem são postas em contribuição para patentear os ideais, e dar-lhes uma forma sensível. Todavia o mundo sensível não é o único teatro, em que a imaginação se exerce, o mundo moral, o mundo intelectual também lhe subministra dados para as suas criações. Não sabemos que formamos modelos, ao qual comparamos as ações dos homens, e aquilatamos as diversas inteligências?

Tudo prova que a imaginação é verdadeiramente criadora. Não é por ela que se forma o tipo do belo? Não é a um ideal, que referimos tudo quanto se apresenta a nossos sentidos, quando se desperta em nós a concepção da beleza? O belo é alguma coisa que exista na natureza? Há aí alguma coisa que possa merecer este título, e não é certo que não há realmente beleza sem seu senão? Todavia há coisas que chamamos belas, são aquelas que se aproximam de um tipo que concebemos, mas que não obstante nunca o podem atingir; são aquelas, que despertam em nós o ideal do belo. As coisas, portanto, não são belas em si mesmas; as que chamamos belas, são as que nos fazem conceber o belo. Damos o título de belo a coisas bem diferentes, às coisas físicas, às coisas morais, às coisas intelectuais. Há portanto algum elemento comum a eles, e embora a beleza sensível não seja a mesma que a beleza moral, ou a beleza inteligível, existe algum elemento idêntico em todas elas. Qual é este elemento? Não é certamente um elemento físico, nem mesmo um elemento atingido por meio dos sentidos nem que consista na modificabilidade afetiva, porque (p. 193) será agradável um cheiro, um sabor, certo grau de temperatura, ou de dureza, mas nunca são belos; porém a cor pode ser bela, assim como o som, a forma, o movimen-

to. E por que? Será por que lisongeiam os sentidos? Podem estas coisas serem agradáveis também sem serem belas. Para serem belas é necessário que exprimam ou sirvam de sinais de alguma qualidade, que não lhes pertence em próprio, é necessário que nos façam pensar em algum objeto moral ou inteligível; é pois pela sua virtude expressiva que estas coisas excitam em nós o sentimento do belo, e nos parecem belas. O belo é portanto um elemento todo espiritual; e só se pode dar o epíteto de belo aos objetos sensíveis que são o símbolo de algum elemento espiritual, e tanto mais belos são quanto mais expressivos. São belos porque são os sinais visíveis de qualidades invisíveis; as obras de arte, assim como as da natureza, não têm valor de beleza senão pela sua expressão, porque exprimem o que não pode ser atingido pelos sentidos.

O que é belo em si mesmo? É um ponto bem difícil de ser respondido, e não pretendo aqui trazer uma solução nova a uma questão, em que se têm empenhado os primeiros metafísicos. O que me parece, é que a idéia de perfeição entra como um de seus elementos. As ações morais são qualificadas de belas, quando se aproximam do tipo da virtude perfeita; um objeto inteligível, quando faz pensar em uma inteligência a que nada lhe falta; um objeto sensível, quando representa e faz despertar qualquer destes dois ideais. Por que é que achamos belas as obras da natureza? Porque conhecendo o fim a que são destinadas, descobrimos na justeza da combinação de todas as suas partes a única disposição adequada ao fim; é porque descobrimos neste arranjo uma perfeição de inteligência. O mesmo se aplica às obras das artes e das ciências; a pintura, a música, a arquitetura, a poesia, a linguagem, etc., não são belas, senão quando exprimem bem o que querem representar; quando não alcançam o fim proposto, são imperfeitas, e não podem ser belas. E tanto é pela qualidade expressiva que a beleza é conhecida, que pinturas de objetos feios, são reputadas belas, se representam bem os objetos, que se (p. 194) propunham pintar. A grandeza sensível excita a concepção do belo, porque é o sinal do poder intelectual ou moral, as cores vivas também produzem o mesmo sentimento; as formas regulares são símbolos de inteligência, porque tanto mais difícil nos parece uma obra, e tanto maior é a necessidade de um trabalho extraordinário, quanto mais perfeita nos parece a inteligência, que o executou.

Posto que todo mundo conceba o belo, não são sempre as mesmas coisas, que promovem em todos esta concepção; um monumento pode ser tido por belo a uns, somente pela grandeza e forma que apresenta, e a outros pelo que representa; as cores vivas são chamadas belas por todo o mundo, mas nem sempre uma combinação de cores pouco vivas é reputada como tal, e somente o é por aqueles, que conhecem o que ela exprime. Uma combinação de cores, de sons, de palavras, etc., pode ser agradável, mas é somente bela

quando indica perfeição, e esta perfeição não é senão a correspondência dos meios ao fim. O belo portanto é o que contém a perfeição, ou a faz conceber. O belo contendo sempre este elemento de perfeição, a sua concepção pela imaginação deve variar nos outros elementos, que lhe dão a forma; os ideais diferem na imaginação conforme o gênero do objeto que se tem presente. A natureza do objeto é portanto a ocasião a propósito da qual os elementos acessórios do ideal do belo variam; se trata-se de cor, de som, de forma, são das cores, dos sons, das formas, que a imaginação se apodera para dar às vestes ao seu ideal; se trata-se de objeto inteligível ou moral, são elementos desse gênero que entram na sua composição, e daí provêm que todos os homens tem imaginação para tudo, e que há vários gêneros de imaginação, os quais raras vezes se encontram reunidos no mesmo indivíduo.

Quando achamos um objeto agradável, não deixamos de sentir uma certa emoção de prazer. Mas se o reputamos belo, não é somente esta simples emoção agradável que se produz. Somos subitamente tomados de admiração e de entusiasmo, que é tanto maior quanto mais belo nos é (p. 195) o objeto, e isto porque cremos existir nele alguma perfeição ou alguma excelência. O entusiasmo prova que esta concepção do belo é partilha da imaginação, visto que, quando chega a certo grau de intensidade, nos tira todo o discernimento; e o objeto nunca é belo por si mesmo, mas pelas idéias que faz aparecer. A Marselhesa que produz um efeito mágico em todo francês, a ponto tal que o faz arrastar todos os perigos e esquecer-se até da própria vida, o fará pela melodia da música, ou pelas idéias de glória que desperta? Não é pelo que ela representa, muito mais do que pelo que é? É bela sim, porque resume em si um todo de recordações heróicas, porque faz conceber o belo ideal da glória, que nos arrasta com mão misteriosa a empresas, a que não nos arriscaríamos, se a imaginação não se fizesse sentir com toda a sua força. Muito se tem dito e muito se poderia dizer sobre a imaginação. Nosso fim foi mostrar que é uma faculdade primitiva do espírito humano, e pensamos que o fizemos assim como que indicamos o que lhe devíamos entre os nossos conhecimentos.

CAPÍTULO XII — Abstração

A abstração tem sido confundida com a atenção. "Com a atenção, diz Galluppi(1), se faz uma separação entre as percepções; pois que o espírito dirige o seu pensamento para o objeto a que quer atender e o afasta dos outros que lhe estão presentes." Antes de nos ocu-

---

(1) *Lezioni di logica.*

parmos da abstração, é conveniente que tratemos da atenção, a qual é havida por muitos como uma faculdade elementar, e Laromiguière a considera como a que gera todas as outras faculdades do entendimento.

§ 1º ATENÇÃO

A atenção será uma faculdade especial da inteligência? (p. 196) Será a mesma faculdade de abstrair? O que é a atenção, e o que é a abstração Condillac diz[2]: "Ao primeiro cheiro a capacidade de sentir está toda inteira na impressão que ela experimenta; eis aí a atenção." E ainda: "Atenção que damos a um objeto não é, da parte da alma, senão a sensação, que este objeto faz sobre nós." Laromiguière[3] combate este sistema que atribui tudo à sensação. "Por toda parte, diz ele, o homem vê e olha; ouve e escuta; sente e cheira; prova e saboreia, recebe a impressão mecânica dos corpos, e os move. Todo o gênero humano sabe pois, e não pode deixar de saber, que há diferença entre ver e olhar, entre escutar e ouvir; sabe, além disto, que somos ora passivos e ora ativos; que a alma é alternativamente passiva e ativa." Portanto a atenção não vem da sensação. "Sou ativo pelo contrário na atenção, já dizia Daube[4], pois que depende de mim dá-la ou recusá-la. Ora, não é absurdo dizer-se que uma faculdade ativa não é senão uma faculdade passiva transformada? A sensação resulta da ação dos objetos exteriores sobre nossos órgãos, quanto mais fraca é esta ação, tanto mais fraca é a sensação, quanto mais forte é esta ação, tanto mais viva é a sensação. A atenção inverte esta ordem, podemos por ela a nosso grado tornar vivo ou predominante um sentimento que resulta de uma sensação muito fraca, e enfraquecer ou talvez até fazer desaparecer o que resulta ou que deveria resultar de uma ação mais forte. Logo a atenção não é a sensação."

Vemos que nosso estado não é o mesmo na sensação e na atenção. O que será pois a atenção? Será uma faculdade elementar? Assim pensa Laromiguière. "A atenção, diz Cousin.[5] não é senão um ato de vontade; ninguém é atento, quando não quer ser." Tracy[6] diz: "Atenção é (p. 197) um modo de ser reproduzido pela energia da vontade; é um efeito e não uma causa." Observa Buzaringues[7] que a atenção não é sempre voluntária; damos a nossa atenção a uma sensação dolorosa forte, e não podemos desviá-la. "Mas, diz Tissot[8], se a atenção é de todos os momentos, ela não se exerce

(2) *Traité des sensations.*
(3) *Leçons de philosophie.*
(4) *Essai d'idéologie.*
(5) *Fragments philosophiques.*
(6) *Idéologie.*
(7) *Philosophie physiologique.*
(8) *Anthropologie spéculative.*

sempre voluntariamente, muitas vezes, pelo contrário, ela é espontânea, ela pode começar por ser voluntária, e tornar-se depois espontânea, ou reciprocamente."

Eis aí pareceres bem diversos. O que é que fazemos quando estamos atentos? No ato de atenção as nossas faculdades se concentram para certo ponto. Quando queremos olhar, escutar, apalpar, pomos em movimento os órgãos dos sentidos, adaptamo-los aos excitantes, e muitas vezes não precisamos de locomobilidade, basta que ponhamos o órgão em certo estado de eretismo. Não são órgãos somente que ativamos, a nossa atividade se dirige para uma faculdade qualquer da inteligência, e ela toma maior energia. Todas as nossas faculdades se exercem de dois modos, primeiro espontaneamente, depois debaixo da influência da vontade; e neste último caso dizemos que estamos atentos na percepção, na memória, no juízo, etc. Antes de olhar, vimos; antes de escutar, ouvimos; antes de apalpar, fomos tocados. A atenção não é uma faculdade especial, mas a concentração das faculdades, provocada quase sempre pela vontade, e neste caso sentimos dentro de nós, quando se efetua o nosso poder pessoal, sentimos também quando ele não dirige as faculdades. Este poder varia muito nos diversos indivíduos e no mesmo indivíduo conforme as circunstâncias. A atenção não é uma faculdade, mas será um ato da vontade dirigindo a faculdade, donde resulta a direção e a concentração da faculdade?

Acontece, porém, muitas vezes que uma sensação é tão forte que nos atrai a nosso pesar, que nos força a contemplá-las, e que nos distrai de nossas meditações; uma idéia nos persegue tanto, torna-se tão exclusiva, que nos (p. 198) obriga a fixá-la, e apesar de querermos levar o nosso espírito para outra parte, ela nos arrasta a sua contemplação. Ora, estes fatos mostram que a atenção pode ser involuntária, porque há direção e concentração das faculdades para certos objetos independentemente ou malgrado nossa vontade. Se não houvesse a atenção involuntária, nunca nos desviaríamos do objeto de nossa contemplação atual senão por efeito de nossa vontade, e não haveria coisa alguma que nos pudesse distrair.

A atenção não é o ato da vontade, que faz o espírito quando se dirige sobre um objeto particular para o observar. A atenção é a direção e concentração de nossas faculdades sobre um objeto qualquer, donde resulta um conhecimento mais perfeito do objeto. Por esta razão aprendemos a dar atenção; se fosse o próprio ato da vontade não precisávamos deste aprendizado. Quantas vezes procuro distrair-me de um pensamento e não posso; uma idéia se apodera de mim, a considero forçosamente, não a posso banir, porque não posso deixar de concentrar o meu espírito nela. Ora, neste caso, a aplicação de nossas faculdades para esta idéia não será atenção? O menino que dirige logo os seus olhos para onde lhe vem a luz, o faz voluntariamente? E de mais, se espontaneamente as diversas facul-

dades não se fixassem, e se dirigissem para certos pontos, como o poderíamos fazer voluntariamente? "Enquanto — diz Jouffroy(9) — temos a faculdade ligada ao objeto que queremos, mil motivos de distração vêm tentá-la; ela não é insensível a nenhum, e sempre faz um movimento para se escapar, o qual somos obrigados a reprimir, sem o que se furtaria a nossa poder, e recairia sob o império da fatalidade." A vontade subjulga a faculdade, aplica-a para onde quer, a torna atenta para esse objeto, sem o que a faculdade se concentraria em outra parte, seria atenta para outro objeto, e o ato de atenção seria involuntário, seguiria a fatalidade.

Abandonadas pela vontade, as nossas faculdades podem exercer-se atentas; fixarem-se sobre um objeto, mas é a (p. 199) força da vontade que as contém mais poderosamente, e por isso se pensa que a atenção é sempre voluntária, ou que é o próprio ato da vontade.

Não é a vontade que sempre dirige e concentra as faculdades, mas quando é ela que as dirige e as concentra, sua ação se faz com maior regularidade, e os conhecimentos, que elas fornecem, são mais completos, porque nenhuma circunstância é desprezada, ou atendemos a todas, o que nunca acontece com a atenção involuntária. Mas nosso poder pessoal tem limites, e nem sempre as faculdades obedecem-lhe. As faculdades, quando atentas, tomam novo vigor, uma grande energia; todas se desenvolvem com a atenção, e caem em apatia, quando não são assim ativadas, e se esta atenção é voluntária, seu exercício se torna mais regular, mais seguro, e menos sujeito as circunstâncias. A atenção voluntária dá tanta força a qualquer faculdade, que na sua falta os objetos ferem os nossos sentidos, e pouco os sentimos e percebemos, a memória não se exercita quase, o juízo é fraco; com a atenção fixamos uma percepção, a retemos para contemplá-la, e examiná-la em todas as suas partes. Vemos e daí a pouco não sabemos o que vimos, olhamos e tudo se conserva. A atenção não é o poder de dirigir e concentrar nossas faculdades, este poder é a vontade ou outra força, a atenção é o exercício das faculdades concentradas para certo alvo, exercício que pode ser produzido pela vontade; a atenção é o ato da faculdade ativada ou pelo instinto ou pela vontade.

Olhar será ver com atenção? Não podemos olhar sem ver, escutar sem ouvir? Quero ver e não vejo; quero ouvir e não ouço, mas olho e escuto. Não se deve confundir a ação do órgão com a ação da faculdade, posso dirigir os olhos, os ouvidos, sem ver nem ouvir, não é isto o que se chama olhar e escutar. Olhar ou escutar é concentrar a faculdade de ver ou de ouvir, e como para o exercício destas faculdades é necessária a intervenção do órgão, confunde-se a direção deste com a da faculdade. Por isso não tem razão

(9) *Mélanges philosophiques.*

Cardaillac de dizer que o ato de dirigir especialmente nossos órgãos para um objeto (p. 200) e de os ter aplicados a ele, é atenção. Se queremos ver e não vemos, não é porque apliquemos a faculdade e não consigamos o fim proposto, mas sim porque não temos o poder de aplicá-la, porque se a aplicássemos, veríamos até sem querer depois ver. A inteligência é involuntária, não conhecemos, porque queiramos conhecer; procuramos conhecer e conhecemos então embora não quiséssemos conhecer.

A atenção é o ato do espírito concentrado sua faculdade em um objeto já percebido para ter dele um conhecimento completo; estes atos são espontâneos antes de serem voluntários. Estes atos da alma se podem dirigir sobre si mesma, e constituem a reflexão; a alma tem consciência de si e de seus modos, mas é pela consciência refletida, e principalmente voluntária que ela tem consciência de sua própria consciência; é somente pela reflexão voluntária que a alma toma conhecimento e entra em verdadeira posse de sua pessoalidade, tem o sentimento íntimo, profundo e distinto de tudo quanto lhe pertence, e do que ela é. É quando a alma se acha neste estado, que a percepção interna ou externa se faz com mais clareza, que a memória adquire todas as suas qualidades, que o juízo é seguro, o raciocínio vigoroso.

Sem a atenção a memória é confusa ou antes é impossível, as percepções quase impercebidas ou fracamente notadas não originam lembranças, aparecem e desaparecem sem por assim dizer dar sinal de sua presença. É pela atenção que a percepção das impressões se torna distinta; as sensações desatentas são como se não fossem percebidas, e não convém pensar que a sensação é tanto mais bem percebida, quato mais forte é a impressão, acontece o contrário quase sempre; se a impressão é enérgica demais e a sensação muito viva, torna-se por isso mesmo pouco distinta, porque não dá lugar a reflexão, porque a alma entregue à sensação não pode contemplá-la com reflexão. Embora um corpo toque qualquer de nossos sentidos, embora uma impressão qualquer nasça nos órgãos interiores, estas impressões internas e externas podem deixar de ser percebidas. Mas se dirijo a aten(p. 201)ção para esse lado, percebo a impressão, a sensação se manifesta; e tanto mais bem percebidas serão as impressões e distintas as sensações, quanto maior for o grau de atenção.

A atenção é um ato das faculdades intelectuais, que se exercem ativamente, e então nos dão um conhecimento claro dos objetos a que se aplicam, o que não fariam, se se exercessem passivamente; é a vontade principalmente que lhes transmite esse eretismo, essa animação, que lhes dobra a energia; somos capazes então de refletir sobre o que se passa em nós mesmos, e de observar o que se produz fora de nós. Se é necessária a intervenção de algum órgão, a faculdade motriz é também posta em contribuição, e o aparelho orgânico toma a melhor disposição para a recepção das impressões. A atenção

produz a distinção; sem a atenção reina a confusão. Quando muitas sensações são simultâneas, podemos aplicar mais a umas do que a outras, e nota-se que são as atendidas que dão uma percepção clara. Ocasiões há em que a força da atenção é tão enérgica na contemplação de certos pensamentos, que as sensações, por mais vivas que sejam, não têm o poder de nos distrair de nossa profunda meditação. E, a não ser alguma impressão muito forte e não habitual ou o cansaço — que nasce da própria meditação, e portanto o enfraquecimento próprio da atenção — nada seria capaz de chamar a atenção para outra parte, e este mesmo fato prova que a atenção pode não ser voluntária. Podemos dar atenção a mais de uma coisa ao mesmo tempo? Muitos filósofos respondem que não; mas os fatos aí estão para lhes dar um formal desmentido.

Julgamos, porque temos os dois termos presentes; seguimos um raciocínio bem complicado, e é necessário que tenhamos presente todo este seguimento de juízos, para que se possa tirar uma ilação legítima. Há sábios que ditam escritos de natureza bem diversa a muitas pessoas ao mesmo tempo. Verdade é que tudo no homem é limitado, mas estes limites variam de indivíduo a indivíduo, e conforme os hábitos adquiridos; em um homem perito (p. 202) um simples olhar faz descobrir ao mesmo tempo tantas coisas, que sua enumeração é longa, quando as refere. É certo, porém, que de ordinário a nossa atenção não pode abraçar muitos objetos simultaneamente, e que mesmo nas pessoas em quem isto acontece, os objetos são mais bem discriminados, se são atendidos cada um de per si. Se se tem considerado a atenção como uma faculdade, é porque tem sido confundida com a abstração.

§ 2º ABSTRAÇÃO

A abstração é uma faculdade elementar do espírito humano. Podemos dar atenção a um objeto e não a outro; podemos atender a certas partes de um objeto com exclusão das outras, a certas qualidades sem considerar as demais. No meio de muitas percepções, que se apresentam simultaneamente, atendo só a umas, aplico-lhes as minhas faculdades cognoscitivas; poderia exercer a atenção sobre o objeto em globo, mas a exerço também sobre suas partes diversas e separadamente. Para atender separadamente a uma parte do objeto, a uma qualidade, é mister que a separação se faça. Se em uma idéia complexa me é possível atender a um de seus elementos independentemente dos outros, é porque me é possível considerar a parte, ou de per si, a este elemento; a atenção não se exerceria sobre ele, se ele não fosse separado dos outros. Esta faculdade, pela qual em um composto sou capaz de atender a cada um dos seus elementos, pela qual decomponho um objeto em suas diferentes partes, separando qualidade por qualidade, elemento por elemento, se chama abstração.

Como na abstração há atenção quase sempre, por isso se tem confundido ambas. Mas há atenção sem abstração, porque se exerce sobre o todo, sem separação alguma; mas não há atenção parcial sem abstração, porque não há conhecimento de partes sem abstração, e para atender a uma particularidade é mister que esta particularidade seja separada das outras. Abstrair é decompor, e dar atenção (p. 203) não é decompor; ouço um som, dou-lhe atenção, reconheço-o, percebo as suas diferenças com outros sons, mas não o analisei ainda, e se o analisar hei de conhecer que se compõe de outros sons; e antes de analisá-lo, o atendi e o percebi distintamente na sua complexidade. Abstração não é atenção, e tanto que a abstração pode ser atenta e desatenta, pode ser involuntária e voluntária. Se não abstraíssemos, se não decompuséssemos para depois atentar, o que seriam nossos conhecimentos? Basta que observemos que o juízo não se poderia formar sem a abstração, porque para julgar é preciso que percebamos separadamente os seus dois termos, e que é mister, que em um composto consideremos isoladamente cada uma de suas partes, para que as distingamos; não é permitido conhecer as diferenças e as semelhanças sem que os elementos deixem de ficar englobados. O juízo requer a abstração. E haverá conhecimento verdadeiro sem distinção, sem juízo?

Todos os nossos conhecimentos são dados primitivamente complexos, compostos. Neste estado de síntese não são bem avaliados, devem ser fracionados em seus elementos, para que, conhecidos estes, seja possível conhecer bem o todo, que constituem. Pela abstração separamos as qualidades do corpo a que pertencem, os modos do sujeito; pela abstração penetramos no íntimo de qualquer coisa, que faz o objeto do pensamento; por ela decompomos a idéia concreta do *eu*, isolamos as suas diferentes faculdades, as apreciamos, encaramos os seus diversos estados para distingui-los. Na percepção externa consideramos à parte as diversas sensações e percepções, concentramos a atenção sobre uma só qualidade para discriminá-la das outras, e discriminá-las em suas diferenças específicas; nas concepções da razão também entra a abstração isolando os seus conhecimentos.

Não há conhecimento que não possa ser assim decomposto pela abstração, e ela para somente quando tem chegado as idéias simples, ou aos elementos. Não há abstração que não suponha algum dado concreto ou da consciência, ou da receptividade ou da razão; também ela (p. 204) isola os diversos elementos que vêm encerrados em um conhecimento fornecido pela reminiscência. A abstração põe debaixo das vistas do espírito tal ou tal elemento de um conhecimento, eliminando os outros. Sem ela seria impossível qualquer classificação; sobre esta faculdade repousam todas as distribuições por classes, porque é por ela que nos podemos firmar sobre as qualidades comuns e desprezar as outras. Sem ela não teríamos a idéia

de número, porque não consideraríamos separadamente as coisas. Sem ela não haveria idéia geral.

As idéias formadas pela abstração têm o nome de idéias abstratas por oposição às idéias concretas, que resultam da reunião de muitas idéias. A idéia abstrata é uma idéia simples, porque se encerrasse mais de um elemento seria ainda concreta, posto que já menos do que a outra. É com o fim de chegar a estas idéias abstratas, que a abstração se exerce sobre uma idéia concreta. E não é lícito pensar-se que um objeto qualquer está bem conhecido, se não chegamos a decompô-lo em seus elementos, se o conhecimento concreto e portanto complexo, que temos dele, não se resolver no conhecimento de seus elementos e se a idéia concreta não é fracionada nas idéias simples, de que resulta.

A faculdade de abstrair precede outras faculdades, a generalização, por exemplo; mas é precedida por outras, a percepção, interna ou externa, e a memória. É impossível que pensemos sem abstrair, e para falar também é necessário abstrair; os sinais servem para fixar as idéias abstratas, mas não são eles que as produzem, pelo contrário não haveria sinais sem elas. Antes de nascer a linguagem temos idéias abstratas, os sinais primitivos representam idéias concretas, é pela abstração que decompomos estas idéias e estes sinais; e um sinal, que aparecesse antes da idéia correspondente, não seria um verdadeiro sinal, tomaria somente este caráter, quando exprimisse a idéia. As palavras que um menino pronuncia, ou mesmo que um animal é capaz de produzir, é algum sinal, ou é um som inteiramente mecânico? Não é sinal senão quando corresponde a uma idéia, senão depois da aquisição da idéia, portanto a idéia precede o conhecimento do sinal como sinal, posto que depois o sinal sirva para mais bem fixá-la, e precisá-la.

(p. 205) Se não fôssemos dotados da faculdade de abstrair, tudo seria para nós um complexo confuso, e não a clareza, que nos dá a análise que separa. A par das vantagens incontestáveis, que ao espírito humano provém desta faculdade, existem muitos inconvenientes que seu uso inconsiderado pode trazer. Somos muitas vezes seduzidos por uma propriedade ou qualidade que descobrimos nas coisas, e desprezamos as outras, ficamos absorvidos por uma idéia, que se torna exclusiva, e resultam sistemas, que são muitas vezes contrários à observação rigorosa dos fatos. Outro inconveniente, que nasce das abstrações, é a tendência que temos a realizá-las e a considerá-las como coisas existentes.

Alguns filósofos não reputam a abstração uma faculdade especial; uns a consideram como um modo da atenção, e já examinamos esta opinião; outros entendem que é a reminiscência, porque a reminiscência reproduz as idéias uma a uma, e nos permite pensar nelas separadamente. Esta opinião não pode ser admitida; é verdade

que a reminiscência não reproduz sempre todas as idéias, que foram objeto de nosso pensamento, mas não se pode chamar a isto um ato de abstração, porque se exerce a abstração sem estar em exercício a reminiscência. Na presença de uma percepção, de uma concepção, de uma idéia reproduzida pela própria reminiscência, a faculdade de abstrair entra em ação e, se as reminiscências são muitas vezes parciais e incompletas, é precisamente, porque na ocasião de se obter um conhecimento ele não foi bem analisado em suas diferentes partes; os elementos atendidos são os que se reproduzem depois, e os que o deixaram de ser não reaparecem. A reminiscência reproduz aquilo que foi mais notado. As circunstâncias acessórias, de ordinário, não revivem, ou somente aquelas sobre as quais fixamos a nossa atenção, e que portanto foram separadas e consideradas à parte em virtude do poder de abstrair. A reminiscência é uma faculdade diferente da abstração; nem tudo o que foi abstraído é reproduzido pela reminiscência, e nem todos os elementos, que entraram na composição de uma idéia, são reproduzidos. E portanto a idéia (p. 206) reproduzida pela reminiscência, não os contendo a todos, havendo alguns que se não apresentam, se diz por isso que a reminiscência é uma abstração. Sem dúvida a idéia não é completa, mas por não ser completa não se segue que seja uma abstração. Então também seria uma abstração a idéia, que tenho de um objeto, quando não posso atender a todas as suas partes, e que todas as suas qualidades não são conhecidas ao mesmo tempo. A estes fenômenos não se pode dar o nome de abstração, a qual se exerce somente quando em face de muitos elementos, que se manifestam juntos e são percebidos no estado de combinação, eles são separados para serem atendidos cada um de per si. Sobre uma idéia simples não é possível que a abstração se exerça, não há aí que separar, que decompor. Se o ato é simples, não tendo elementos diversos, a abstração é impotente, ou não se exerce. Mas se considero este ato, independentemente das circunstâncias em que se originou, então o fato é composto, a abstração penetra nele e posto que não possa ser exercitada sobre o ato simples, se exerce sobre o fato, que resulta da presença do ato e das suas circunstâncias. Ora, se pela reminiscência se reproduzir a idéia do ato e não a das circunstâncias, ou a idéia destas, e não a do ato, será permitido chamar a esta reminiscência parcial uma abstração? Ninguém o dirá. Sem dúvida o fato não foi todo reproduzido, reproduz-se fracionado; mas não é uma abstração. Pelo contrário, necessitamos da faculdade de abstrair para conhecer que o fato não foi completamente reproduzido. A reminiscência poderia ser, como a chama Duval-Jouve[10], a memória do abstrato, e os atos da reminiscência seriam lembranças das abstrações; mas nunca a própria

(10) *Logique*.

abstração, porque foi preciso abstrair para que houvesse conservação ou reprodução.

A abstração é uma faculdade elementar, e uma das que têm maior importância. Não deve ser confundida com a análise, visto como a análise é um método, que consiste em conhecer todos os elementos de um fato qual(p. 207)quer, e supõe a abstração, que decompõe este fato em seus elementos, e se pode aplicar a um só deles.

CAPÍTULO XIII — Composição

Haverá uma faculdade especial de compor, assim como há uma de decompor? Dada uma idéia complexa, a decompomos em seus elementos, mas depois reunimos esses elementos, que havíamos separado, e reconstituímos a idéia; ou com elementos dados em idéias diferentes, e que nunca se encontraram juntos, formamos uma idéia composta, que é susceptível de ser resolvida em seus elementos, ou da qual podemos separar algum elemento, ou a qual ajuntamos outros, de modo que formam-se idéias mais ou menos compostas, com maior ou menor número de elementos idênticos. Não obstante isto a maior parte dos filósofos não admitem esta faculdade de compor; a composição das idéias é atribuída à associação, ao juízo principalmente; e nós já falamos da imaginação, que qualificamos de faculdade sintética.

Bossuet, tratando das sensações, diz que apesar de diferentes há na alma uma faculdade de reuni-las, porque a experiência nos ensina, que não se produz senão um só objeto sensível de tudo quanto nos toca juntamente, até por sentidos diferentes. Segundo Tracy há uma operação do espírito que consiste em ajuntar muitas idéias para formar uma só, à qual se dá um nome que as reúna. É a operação pela qual de muitas idéias diferentes formamos um grupo, que é a idéia própria e individual do ser, que é causa delas. Locke já havia admitido esta faculdade, pela qual o espírito ajunta muitas idéias simples para formar idéias complexas.

Não há dúvida que, assim como somos dotados de uma faculdade de abstrair, isto é, de separar os elementos, (p. 208) que entram em uma idéia, também temos a de compor ou de reunir esses elementos. Estas duas operações andam quase sempre juntas; na formação das idéias compostas, nos métodos analítico e sintético, as encontramos, abstraímos e compomos. Sem esta faculdade as diversas percepções, as diversas idéias ficariam isoladas, e nunca teríamos o conhecimento do todo que constituem. Todos os nossos conhecimentos primitivos são dados no estado de complexidade, e depois de recebidos assim os decompomos; por isso pensam alguns filósofos que a faculdade de compor, precede a de abstrair. Mas se atendermos que todo

conhecimento primitivo, sendo dado no estado de síntese, confuso e indeterminado, porque é involuntário, não é distinguido e verdadeiramente conhecido senão depois que a análise o tem resolvido em seus diversos elementos, devemos dizer que na ordem da recepção a faculdade de compor poderá preceder a abstração, mas que na ordem de distinção a abstração a precede; em uma palavra, a composição involuntária será anterior à abstração, mas a voluntária lhe é posterior. É depois da abstração que posso julgar que tal qualidade pertence a um objeto, que tal idéia faz parte de uma ou mais idéias; posso depois considerar esta qualidade unida ao objeto, e ter um termo concreto, posso considerá-la inteiramente desligada do objeto, sem referência nenhuma a ele, e ter um termo abstrato; mas concreto ou abstrato não foi conhecido senão porque o abstrai.

A abstração é necessária para se conhecer quais são os elementos comuns a muitas idéias, é necessária para que se exerça depois a composição, e para se formar uma idéia mais ou menos composta, que os represente, e que se aplique a muitos objetos. A classificação exige não só a faculdade de abstrair, mas também a de compor, e se as classes são formadas porque das idéias, que representam os indivíduos, vou abstraindo as que não são comuns a todos, também classifico, quando vou ajuntando a uma idéia diversos elementos, que se vão depois mostrando como convindo para particularizar certa classe. E nem sempre formo primeiro a idéia de espécie para passar à de gênero, (p. 209) e depois à de classe; pelo contrário é a de classe que obtém logo, e depois reunindo algum elemento formo a de gênero e depois a de espécie, a faculdade de compor é aqui a principal.

Será esta faculdade de compor uma faculdade especial? Difere da imaginação, porque a imaginação, reunindo diversos elementos para lhes dar certa forma, é nesta produção da forma que se distingue de qualquer outra faculdade. E é no que consiste, quando se adstringe a tomar os elementos já conhecidos. Por isso distingue-se da composição, que consiste simplesmente em produzir idéias compostas, e não representações ideais, ou modelos que sirvam de tipo às realizações das artes. Porque, encarada a imaginação no último grau de sua energia, não tem lado algum por onde possa ser confundida com a faculdade de compor idéias, visto que ela mesma fornece os elementos e ela mesma lhes dá a forma.

O juízo será a faculdade que preside a composição das idéias? Quando julgo, não faço união alguma entre o sujeito e o predicado, são idéias de relação que se manifestam, e tanto não os combino que considero o predicado desligado do sujeito, e continuo a formar o mesmo juízo. Quando comparo duas coisas entre si, e formo diferentes juízos sobre elas, não uno por isso todos os elementos que entraram para a formação dos juízos, e não componho uma idéia complexa das relações que descubro. E demais, se isto acontecesse

assim, seria somente com os juízos afirmativos, e nunca se daria com os negativos, posto que estes impliquem também à comparação do sujeito com o predicado. A idéia composta pode conter as diversas espécies de relações descobertas pelos juízos, mas é preciso que a faculdade de compor as una aos outros elementos dados. O juízo faz conhecer se as idéias, que estão unidas na idéia composta, se convêm ou se repugnam, e se outras, que não se acham na combinação, devem fazer parte dela. Depois de feitos estes diferentes juízos, elimino ou ajunto à idéia composta esses elementos. O juízo será um motivo para a composição, e um motivo muitas vezes imperioso.

(p. 210) A faculdade de compor será a mesma coisa que a associação das idéias? É bem difícil distinguir uma da outra, mas parece-me que é possível marcar-lhes suas diferenças. Uma idéia suscita outra idéia, portanto uma aparece depois da outra ou pelo menos aparecem distintas, estão unidas, mas não confundidas. Duas idéias unidas por associação não estão no mesmo caso que duas idéias unidas por composição; no primeiro caso são duas idéias, no segundo uma só. Quando uno os elementos, separados pela abstração para formar um grupo e resultar uma idéia composta, não faço uma simples associação, porque na associação as idéias se conservam distintas e dispostas em certa ordem. Na composição existe uma combinação íntima de todas essas idéias, formando uma só, onde os elementos longe de se conservarem distintos, estão intimamente confundidos. A associação fornece elementos, com os quais se formam as idéias compostas; estes elementos, apresentando-se repetidas vezes no estado de associação, acabam por fim por se refundirem em um todo complexo, no qual não se distinguem mais os elementos primitivos. A associação se pode comparar a uma mistura e a composição a uma combinação.

A faculdade de compor me parece ser uma faculdade elementar, e não descubro entre as faculdades conhecidas alguma que possa explicar a formação da idéia complexa. Se dirá que os conhecimentos dados pela receptividade e pela consciência são complexos. Naturalmente que não resultam de elementos adquiridos separadamente e combinados depois pela faculdade de compor; que, nesse estado de complexidade, é que constituem uma percepção externa ou interna, a qual é um fenômeno simples para o espírito, bem que depois pela análise possam esses conhecimentos ser resolvidos em elementos, que muitas vezes nada têm de fenomenal, e são puros produtos da inteligência. Concordarei, mas não deixa de haver uma faculdade de forma, de idéias simples ou mesmo compostas, outras idéias mais compostas e dos conhecimentos primitivos complexos outros ainda mais complexos. Ou pelo menos que, resolvido esses conhecimentos em seus elementos, reúna (p. 211) de novo esses mesmos elementos, e faça reaparecer o conhecimento tão complexo,

como era primitivamente antes de sua decomposição. A faculdade de compor não parece ser a primeira faculdade que entre em exercício, e nossos conhecimentos não começam pelos seus atos. Não são os elementos da percepção interna ou externa percebidos separadamente, distintos uns dos outros, e reunidos para constituírem a percepção. Eles são adquiridos todos juntos nesse estado de complexidade; porque se viessem desligados e distintos, seriam conhecidos cada um de per si, e não era mister a análise para isso. Quando ouço o rumor do mar, não ouço separada e distintamente o rumor de cada onda, e de cada partícula d'água, e depois reúno esses diferentes rumores para formar o rumor total. Ouço logo o rumor total, e depois é que o posso decompor em seus rumores parciais; neste estado de complexidade é que ouço o rumor do mar primitivamente. Se a primeira operação do espírito fosse a síntese ou a composição, não haveria o estado modificativo ou sensitivo, onde não há *eu* distinto de sua modificação, existiria sempre um objeto distinto do *eu* que conhece. Mas para se conhecer, para se ter um objeto distinto do *eu* que conhece, é mister resolver o dado primitivo em seus elementos, e é o que faz a abstração; logo a abstração é a primeira faculdade que entra em exercício, para que seja possível qualquer distinção, e portanto sem ela tudo ficaria confuso, porque todo conhecimento primitivo é complexo, envolve em si o objeto conhecido e o sujeito que conhece.

Posterior ou anterior a qualquer outra faculdade, penso que não é permitido deixar de admitir a faculdade de compor entre as faculdades elementares. É somente por não descobrir outro modo de explicar a formação das idéias compostas, e não pelo desejo de multiplicar sem necessidade o número dessas faculdades, que a admito.

CAPÍTULO XIV — Generalização

Pensam muitos filósofos que a faculdade de generalizar é a mesma faculdade de abstrair. Mas outros opinam que temos o poder de abstrair sem generalizar. Examinemos estas opiniões. O que é generalizar? É aplicar a muitos objetos uma idéia, que se obteve na consideração de um só objeto; é estender a muitos objetos aquilo que se conhece de um. Generalizar é o oposto de particularizar, de individualizar. A coisa, que se generaliza, toma o nome de geral. Assim a idéia que deixa de ser particular, a palavra que deixa de ser aplicada a um só indivíduo, chama-se idéia geral, palavra geral.

A definição que acabamos de dar da faculdade de generalizar, não é adotada por todos os filósofos. Alguns a definem a faculdade que nos permite desembaraçar o geral do particular, de separá-lo, de abstraí-lo do particular, a fim de vê-lo separadamente; porque,

como diz Duval Jouve[1] "se é verdade que os objetos de nossas percepções não são senão indivíduos, é igualmente verdade que em cada um destes indivíduos há não só o que lhe pertence em próprio, mas também qualidades que lhe são comuns com os outros". Mas bem se vê que é confundir a generalização com a abstração, e veremos que são duas faculdades diferentes. Outros, como Tissot[2], definem a generalização "a faculdade intelectual que serve para dar a nossas idéias o caráter que as torna susceptíveis de serem aplicadas a todas as coisas revestidas das qualidades, que estas idéias parecem representar em nosso espírito." A generalização, neste modo de pensar, daria a nossas idéias o caráter próprio para serem aplicadas a muitas coisas, nas quais descobrimos as mesmas qualidades, que estas (p. 213) idéias representam; a generalização teria por fim reunir as qualidades comuns a muitas coisas em uma noção única, consistiria em formar esta noção. Mas a aplicação desta noção a todas estas coisas pertenceria também a generalização? Se pertence, então tem ela duas funções, a de formar a idéia e a de aplicá-la a todas as coisas. Todavia Tissot diz que "toda idéia geral se compõe de dois elementos intelectuais: um que é a *matéria*, o fundo, a essência mesma da idéia, aquilo porque ela se distingue de qualquer outra idéia; o outro, a forma. A generalidade se chama também sua forma; a matéria varia para cada idéia a forma é a mesma para todas." Então a generalização daria a matéria e a forma? Mas "para que a idéia se torne geral, diz Tissot, é mister: 1º) que o espírito lhe conceba uma relação com corpos diferentes daquele que suscitou a cor azul, por exemplo, pela primeira vez; 2º) é mister por conseguinte que a tenhamos observado em muitos corpos; 3º) é mister tê-la reconhecido comum a todos estes corpos... O mais alto grau de generalidade de uma idéia é pois aquele, em que ela é considerada em si mesma sem nenhuma determinação dos indivíduos, aos quais ela se aplica ou pode aplicar-se, mas com a concepção que ela pode ser aplicada a um número maior ou menor, que não se cuida em determinar." Concluo portanto das próprias palavras de Tissot, que não é a matéria, mas a forma, que dá a generalização; que esta faculdade não faz mais do que aplicar ou estender a muitos indivíduos a idéia, que tivemos por ocasião de um só, e que a matéria da idéia é formada por outras faculdades, e somente a forma, que toma, pertence à generalização, a qual estendendo a idéia a muitos indivíduos lhe dá certo caráter.

Em presença de um objeto recebo certas percepções, tomo conhecimento dele, tornando a vê-lo e produzindo-se as mesmas percepções, o reconheço; vendo outro objeto, que me produz iguais percepções, penso ver o primeiro, e assim de um terceiro, de um

(1) *Logique.*
(2) *Anthropologie spéculative.*

quarto, etc., mas isto acontecerá se as percepções, que notar, forem exatamente as mesmas. Neste caso se poderá dizer que generalizei? Então generalizei sem saber que generalizava. Não (p. 214) generalizei, o que fiz, foi obter uma idéia formar a matéria da idéia que convém a muitos objetos, mas não recebeu ela certa forma, que lhe dá certo caráter, sem o qual não pode ser chamada geral, e para que revista esta forma, é preciso que se saiba, que os objetos são mais de um, é preciso que se tenha a idéia de pluralidade, e que apesar de ser a mesma é aplicável esta idéia a mais de um objeto. Donde se vê, que não se deve confundir a formação da idéia ou a sua matéria com a sua generalização ou sua forma de geral. Generalizo, porque descubro em muitos objetos qualidades semelhantes; generalizo, porque a idéia, que formei de certo objeto, aplico a muitos. Para generalizar é necessário que descubra os mesmos elementos em diversos indivíduos, é necessário que abstraia tudo quanto há de diferente neles, e considere somente o idêntico. E se é somente o idêntico, que se faz conhecer, confundo um objeto com outro, de modo que se poderá dizer que generalizo tanto mais quanto menos tenho analisado.

Já disse que todo conhecimento primitivo, involuntário, nos é dado no estado de síntese, de composição, confuso e indeterminado. São precisamente estes conhecimentos os que mais generalizo, porque são menos avaliados em suas diferenças. À medida que vou analisando os objetos, determinando as suas qualidades, distinguindo-os uns dos outros, conheço suas diferenças; e conhecendo essas diferenças, não posso aplicar-lhes a mesma idéia, não posso generalizar esta idéia concreta a todos os objetos conhecidos, pelo contrário cada vez os individualizo mais. Atendendo às coisas que mais nos afetam, desprezando as outras ou não as percebendo, confundimos um objeto com outro, ou aplicamos a mesma idéia ao novo objeto, a generalizamos, deixando somente ao que há de comum, deixando de confundir, deixamos de generalizar, particularizamos cada vez mais.

Um primeiro volver de olhos nos fornece simplesmente as sensações as mais proeminentes, e estas sensações se podem encontrar em muitos objetos, e portanto todos eles nos parecem os mesmos, ou com as mesmas qualidades. A (p. 215) atenção, fazendo-nos descobrir em uns qualidades que não existem em outros, faz com que os distingamos, e portanto restringe a idéia que havíamos generalizado, porque havíamos aplicado a todos esses objetos. Começamos é verdade, pela idéia individual porque é formada pelos elementos que nos dá um só indivíduo, mas se os percebemos em outros, a idéia se torna logo geral, e só depois se vai particularizando de novo, à medida que vamos descobrindo novos elementos. Assim, pois, principalmente pelas idéias individuais, temos depois idéias muito gerais,

e não é senão depois disto que restringimos esta generalidade. E se entre muitos indivíduos atendermos só a alguns dos elementos que apresentam, as idéias adquiridas serão susceptíveis de serem confundidas, porque poderão conter unicamente os elementos comuns. E muito facilmente isto acontecerá, quando muito pequeno for o número dos elementos atendidos. Donde concluo que a idéia será tanto mais geral quanto menor for o número de elementos descobertos, e que portanto as idéias gerais, longe de serem um sinal de grande desenvolvimento da inteligência, são, pelo contrário, muitas vezes um sinal de pouco estudo. Começamos por confundir todos os objetos, porque nos dão as mesmas percepções; pouco a pouco outras percepções nos são manifestadas, e é então que as idéias destes objetos se vão tornando mais completa para nós, e portanto menos gerais, menos aplicáveis aos diversos indivíduos, que deste modo se vão distinguindo uns dos outros. O menino chama a qualquer homem *papá*, porque só atende ao que há de comum nos diferentes homens, e todos lhe parecem seu pai. Mas depois vai fazendo certas distinções e restringindo cada vez mais a palavra *papá* até individualizá-la outra vez; mas nesta volta à individualização, a idéia de *papá* já está muito mais complexa, porque contém os elementos comuns, que tinha o princípio. E estes novos elementos, (p. 216) que ela adquiriu, podem por sua vez fazer com que a idéia de *pai*, que no começo não se aplicava senão aos outros homens, se aplique agora a outros seres, logo que perder os elementos próprios à espécie humana. Vemos sempre que a matéria é diferente da forma das idéias, e que a generalização diz respeito à forma e não à matéria.

Somos portanto levados a confundir os objetos por suas semelhanças, e, enquanto os confundimos, temos a matéria da idéia geral, mas não temos ainda a sua forma; a idéia ainda não é geral, para o ser são necessárias duas coisas: conhecer a pluralidade dos objetos e a sua semelhança, sem nos importarmos com suas diferenças. Porém nos podem replicar. Poderíamos ter a idéia de número sem generalizar? Não é a faculdade de generalizar que nos inicia na idéia de número? Para generalizar dizeis que é preciso que se aplique a mesma idéia, o mesmo nome a muitos indivíduos; mas de outro lado, como saberíamos que há muitos indivíduos sem ter generalizado? Por outras palavras, não posso generalizar sem conhecer que os indivíduos são muitos, mas para conhecer que são muitos não é preciso generalizar? Deve-se reparar que adquiro a idéia de pluralidade sem precisar generalizar, porque todos os objetos não me dão as mesmas percepções, eu não os confundo uns com os outros, e portanto já sei que são diferentes, que são mais de um. Tenho a idéia de pluralidade, a qual não deve ser confundida com a de número, que indica uma coleção de unidades, ou uma reunião de indivíduos idênticos, e para este conhecimento do número, preciso

é ter generalizado, ter estendido a mesma idéia a muitos indivíduos. Portanto, não generalizo sem conhecer a pluralidade, mas depois de generalizar é que conheço o número. Portanto, sem a faculdade de generalizar não se teria a idéia de número, mas se possui a de pluralidade.

Para a formação da matéria da idéia geral é mister que atendamos somente ao que há de idêntico em muitos objetos com exclusão das diferenças, é portanto necessária a abstração. Não se pode generalizar sem abstrair. É pela abstração que decompomos os conhecimentos em seus elementos, que podemos distinguir o que há de comum entre eles, e se não distinguíssemos os elementos comuns não generalizaríamos; generalizamos, porque encontramos o idêntico em muitos indivíduos, e quanto maior (p. 217) for o número desses indivíduos mais geral se torna a idéia ou o conhecimento do que tem de idêntico. E se no ato de abstrair não levamos a análise tão longe, como o deveríamos fazer, se conservamos na idéia, que aplicamos a muitos indivíduos, elementos que não separamos, por não os ter considerado, e se estes elementos não são depois de nova análise encontrados em todos os indivíduos, o número desses indivíduos, que tomávamos por idênticos, diminui, a idéia primitiva se torna menos geral. Portanto a abstração, que concorreu para que uma idéia fosse muito geral, é a mesma que concorre para a tornar menos, e até para particularizar.

Não se pode generalizar sem abstrair, mas não se pode dizer que abstrair seja generalizar; porque se o fosse, então à medida que conhecemos melhor os objetos, que os analisamos com mais cuidado, deveríamos generalizar mais a sua idéia, e é o que não acontece; pelo contrário, a idéia de um objeto, quanto mais bem conhecida, menos geral fica. E demais uma idéia pode ser abstrata sem ser ainda uma idéia geral. Todavia objetam que à medida que abstraímos, à medida que separamos de uma idéia complexa certos elementos, e que a simplificamos, esta idéia se vai tornando mais geral. Portanto parece que a abstração concorre diretamente para a generalização, ou que é a abstração que faz a idéia geral, e que por conseguinte abstrair e generalizar é a mesma operação. Respondo: confunde-se a formação da idéia com a sua extensão. Para formar uma idéia é mister que conheça seus elementos, e que os tenha reunido em um só todo. Depois de assim formada esta idéia é que a estendendo a outros indivíduos a torno geral, porque antes da extensão possuía a idéia, mas era particular, e se referia a um só indivíduo; depois da extensão, somente, toma o caráter de geral.

A idéia menos complexa pode ser aplicável a maior número de indivíduos, mas unicamente em certos limites, porque nem toda idéia simples é susceptível de ser aplicada a todos os objetos. E se formando uma idéia a considero logo como geral, é porque a concebo logo (p. 218) aplicável a maior ou menor número de indiví-

duos. Generalizar é estender a muitos objetos uma idéia, uma qualidade, um nome, ou qualquer coisa, que abstraímos do sujeito, a que está inerente. De sorte que posso abstrair sem generalizar, mas não posso generalizar sem abstrair.

Será certo que toda idéia geral é abstrata? A idéia quanto mais simples não é tanto mais geral? Para se abstrair basta considerar-se um só indivíduo? As respostas são as seguintes: 1º) Vimos que o conhecimento primitivo era complexo, indeterminado, sem elementos distintos; este conhecimento assim sintético, não se poderá tornar geral? Esta idéia, assim confusa ainda, não se pode estender a outros objetos, não é generalizada? Não é por esta razão que vendo um objeto e daí outro, o confundo com o primeiro, penso ver outra vez o mesmo corpo, por que não formei uma idéia bem distinta de ambos? Foi precisamente porque deixei de analisar o conhecimento que tive dos diferentes objetos — e de atender às diversas circunstâncias, em que se apresentaram, e a certas diferenças que contêm como indivíduos — que confundi um com o outro. Mas não posso dizer que generalizei conhecimento algum, porque não apliquei este conhecimento, que tive por ocasião de um objeto, a outro objeto, posto que semelhante em tudo ao primeiro. Deveria ter sido pelo menos considerado como uma existência à parte, como outro, sem o que não haveria generalização, mas simplesmente falta de distinção. Houve formação da mesma idéia em presença dos dois objetos, mas não tendo sido distinguidos, não houve generalização da idéia. Portanto, para haver generalização é necessário que separe a idéia do sujeito individual, a propósito do qual a adquiri, é necessário sempre um ato de abstração; a idéia não pode ser geral sem ser abstrata. A idéia geral só contém aquilo que há de idêntico nos diferentes indivíduos sem encerrar nenhum elemento particular a cada um deles; é portanto uma idéia abstrata, porque se prescinde de tudo o que distingue o indivíduo. Por isso é ela aplicável não só aos indivíduos conheci(p. 219)dos, que nos proporcionaram sua formação, como também a todos os outros indivíduos possíveis, mas desconhecidos, em os quais se encontrarem os elementos, que produzirão a idéia.

2º — À medida que uma idéia se torna mais simples não se torna ela mais geral? O que é uma idéia simples? É a idéia que encerra um só elemento; e tanto menos composta é a idéia, e tanto menor é o número de elementos que contém, e quanto mais se aproxima do estado de simplicidade. Contendo menor número de elementos ela se pode aplicar a maior número de indivíduos, porque a idéia individual é a que contém as particularidades; e como a idéia simples encerra um único elemento, ela é de todas as idéias, que se podem formar na percepção dos indivíduos, a que convém a todos eles. E idéia simples é tal que ou é geral ou não nasce na

presença dos objetos. De modo que toda idéia simples é geral, bem que o inverso não seja sempre verdadeiro, porque há idéias gerais que não são simples. A idéia menos bem analisada pode nos parecer menos composta, do que se seus elementos fossem discriminados, e neste estado ser aplicável a maior número de objetos, e susceptível de uma generalização muito maior. E por esse motivo observamos que as idéias individuais em um espírito, que pouco ou nada as tem analisado, passam logo a ter uma grande generalidade, a qual depois vão perdendo pouco a pouco. Portanto, podemos responder que menos composta é uma idéia para nós e mais geral se pode tornar.

Agora podemos indagar como se formam as classes. Passamos dos indivíduos para as variedades, das variedades para as espécies, destas para os gêneros, etc? Parece à primeira vista que assim deveria sempre acontecer, porque a idéia menos geral é tida antes da mais geral, por ser esta menos composta, e ter sido o resultado de maior número de abstrações. Todavia eu disse que a idéia geral podia ser restringida, ou tornar-se menos geral, e que podíamos, por exemplo, passar do gênero a espécie. Quando procuramos classificar os objetos, é preciso que to(p. 220)memos conhecimento dos indivíduos, e formemos idéias individuais eliminando depois cada vez mais os elementos diferentes, vamos gradualmente formando as varedades, as espécies, os gêneros, etc. De sorte que a idéia do gênero é mais abstrata que a da espécie; esta mais que a da variedade, e esta mais que a do indivíduo, e o número de elementos considerados vai diminuindo em proporção que a idéia é mais abstrata e se torna mais geral ou aplicável a mais indivíduos e portanto no indivíduo encontramos todos os elementos da variedade, na variedade todos os da espécie, e na espécie todos os do gênero; mas não encontramos no gênero todos os elementos da espécie, nem na espécie todos os da variedade, etc.

Será esta a marcha da natureza? Vamos assim pouco a pouco passando do indivíduo à variedade, desta à espécie, etc.? Não sucede assim. A natureza nos fornece os conhecimentos em estado de síntese, apercebemos primeiro todos os indivíduos em confusão, e nada distinguimos à primeira vista. É depois que vamos distinguindo, e são as qualidades as mais proeminentes que se mostram a nós antes das outras; assim as diferenças, que distinguem uma classe de outra, são as primeiras conhecidas, depois na mesma classe as diferenças de família, depois as dos gêneros, as das espécies, e finalmente, as das variedades. Conheci indivíduos, e logo generalizei, porque percebi somente o que tinham de comum, e por isso sou levado a confundi-los; para diante quando os vou conhecendo melhor, isto é, vou analisando, é que vou particularizando-os, até chegar ao perfeito conhecimento dos próprios indivíduos: digo conhecimento perfeito, e não simples conhecimento, porque o conhecimento, ainda

que mesmo imperfeito, dos indivíduos, é necessário para a formação de qualquer idéia. Mas é certo que o indivíduo não é bem conhecido senão depois que passamos das idéias gerais para as particulares. Não foi assim que o menino chamou *papá* a todos os homens? A idéia individual de *papá* não se tornou logo de uma generalidade muito grande? E não deveria ser assim para que possuíssemos logo a idéia de número? Esta idéia não vem senão depois que ge(p. 221) neralizamos, porque só numeramos quando na pluralidade encontramos o idêntico; e se não compreendêssemos muitos indivíduos debaixo da mesma idéia, poderíamos saber que existem muitos indivíduos, mas não os reuniríamos para formar número ou coleção de indivíduos da mesma espécie.

Pensa-se que partimos da idéia dos indivíduos para a de espécie, desta para a de gênero, etc., e que a generalização é gradual, porque consideramos as classificações, chamadas naturais, nas quais são tomados em consideração todos os elementos individuais, e os objetos se acham no lugar, em que realmente ocupam na natureza. Mas não é esta a classificação primitiva, na qual basta uma qualidade para que se compreendam diversos indivíduos sob o mesmo nome; a diferença, entre a classificação primitiva e a que tem o nome de artificial, consiste em que nesta o elemento é de escolha, enquanto que na primitiva é um elemento saliente, que se nota nos diferentes indivíduos. Pelo que tenho dito, se vê, que todos os nomes foram antes próprios e depois apelativos, mas que alguns de um significado mais geral se tornaram de um mais particular. Assim, quanto mais geral é uma idéia, tanto menor é o número de elementos distintos que contém, e vice-versa.

3º — Podemos abstrair conhecendo um só indivíduo? Sem dúvida. Em um só indivíduo, posso atender separadamente a uma ou outra qualidade, e se não tivesse este poder, nunca chegaria a ter uma idéia completa dele, e o confundiria com outros indivíduos. A idéia abstrata é no princípio uma idéia particular; e se a abstração não se pudesse exercer sobre cada um dos indivíduos de per si, seria impossível que os comparássemos, que conhecêssemos suas semelhanças e suas diferenças. "Nenhuma abstração, diz Hume[3], se faria, se as mesmas qualidades se achassem sempre e inseparavelmente conexas entre si do mesmo modo. Um menino, que nunca tivesse visto senão corpos brancos e redondos, não poderia formar-se a idéia de nenhum corpo, que não fosse (p. 222) branco e redondo, nem nunca saberia separar a brancura da redondeza, as quais andariam sempre indivisas na sua mente. Mas o ver a mesma cor em muitos objetos de diversa figura, ou a mesma figura em muitos objetos de diversa cor, é o que lhe faz conhecer serem a figura e a cor

(3) *Essais philosophiques.*

duas coisas inteiramente distintas, e que pouco a pouco o acostuma a considerar uma coisa separadamente da outra, e a formar-se as idéia abstrata é necessário não só conhecer mais de um objeto, mas
idéia abstrata é necessário não só conhecer mais de um objeto, mas
também observar a mesma qualidade unida a outras diferentes, e que variem. Se víssemos sempre o corpo branco e redondo, de certo que estas duas qualidades andariam de tal modo unidas, que não haveria para nós corpo branco que não fosse redondo, mas se poderá concluir que não distinguiríamos o branco do redondo, que nos pareceriam a mesma qualidade? Mas é isto possível?

Não tem o espírito, pelo contrário, a faculdade de separar aquilo que é inseparável na natureza? Sem dúvida. A extensão é inseparável fenomenalmente da cor, ou da tangibilidade, e todavia abstraímos a extensão da cor e da tangibilidade, e muitas outras coisas, que se acham sempre unidas naturalmente. O espírito pode atender a uma qualidade sem atender a outra. O que se deve conceder é que observadas as qualidades, ora unidas, ora separadas naturalmente, serão bem mais distinguidas, ou pelo menos com mais facilidade, e se acontecesse o que se afigura Hume, a idéia de corpo não existiria em nós sem ser acompanhada das idéias de branco e de redondo, mas a qualidade de ser branco e redondo seriam consideradas abstratamente. Abstraímos conhecendo um só indivíduo, o que não podemos é generalizar na presença de um só indivíduo, bem que se tenha já formado neste caso muitas vezes a matéria da idéia geral, que pode ser uma idéia particular. Outra questão que se apresenta todas as vezes que se trata de idéias gerais, é a seguinte: O que se chama idéia geral é realmente uma idéia ou um simples vocábulo? A idéia geral tem alguma existência independente do nome?

(p. 223) Dizem que um nome próprio faz despertar a idéia do indivíduo, mas que o nome geral ou apelativo não desperta idéia alguma. Certamente que a idéia particular indica um objeto realmente existente na natureza, e a idéia geral não indica objeto natural que lhe corresponda. Mas tanto a idéia individual, como a geral têm existência no nosso espírito somente, porque é um produto da inteligência. Os vocábulos próprios e apelativos são sinais de idéias; como representantes de idéias, se não despertam a idéia geral, também não o fazem com a individual. Logo que ouço o nome de uma pessoa, não se segue que deva ter a sua imagem representada; a maior parte das vezes é somente a idéia dessa pessoa que se manifesta. Quando ouço um nome apelativo, não posso ter a imagem de certo indivíduo, mas tenho uma idéia, porque tenho um conhecimento, no caso contrário seria apenas um som insignificativo; e se não tivesse uma idéia, não poderia reconhecer a semelhança nos objetos, e nem poderia estender esse nome a outros indivíduos, que não conheço, nem aplicá-lo mesmo aos conhecidos. Vendo uma

árvore, ou um homem, ou um animal, por que dizemos: é uma árvore, é um homem, é um animal? É porque estes vocábulos representam idéias e não são vazios de sentido. Para se saber que as idéias gerais têm existência no espírito, basta atender que há palavras que nada significam para certos homens, ou que as mesmas palavras significam idéias bem diferentes às vezes, e que seu sentido não é sempre conhecido então senão pelo complexo da frase em que se acham. Se exprimissem alguma idéia, isto aconteceria? Demais quase todos os vocábulos das nossas línguas são gerais, e se nada significassem seríamos uns autômatos pronunciando palavras sem sentido.

É questão diversa o saber-se, se as palavras são necessárias para adquirirmos conhecimentos, e mesmo qual é a influência da linguagem na formação das idéias gerais. Mas que as idéias gerais têm uma existência no espírito, é tal a nossa convicção que nos custa compreender como se tenha dito o contrário. (p. 224) Penso que devemos concluir que a faculdade de generalizar é diferente da de abstrair. Pode-se abstrair em face de um só indivíduo, mas não generalizar, mas a generalização não se faz sem a abstração. A idéia quanto mais simples, tanto mais susceptível é de ser generalizada; todavia há idéias gerais compostas ou concretas; mas quanto menor é o número dos elementos, que entram na composição de uma idéia, tanto mais capaz é ela de ser aplicada a diversos indivíduos. O número de elementos, que entram na composição de uma idéia, constitui a sua compreensão, e o número de indivíduos, a que se pode aplicar esta idéia constitui a sua extensão. Portanto, a extensão de uma idéia está sempre em razão inversa de sua compreensão. Quanto mais geral é uma idéia, tanto maior é sua extensão, e menor a sua compreensão. Finalmente, a idéia geral tem existência em nosso espírito, representa o que há de comum em muitos objetos particulares, mas não corresponde a nenhum deles, como a idéia individual ou própria.

CAPÍTULO XV — Juízo

Muito se tem dito sobre o juízo ou a faculdade de julgar. Não temos a pretensão de examinar todas as opiniões emitidas sobre esta matéria, nos limitamos a algumas observações sobre o objeto. Tracy e outros dizem que julgar é sentir, porque para eles tudo é sentir, e nada mais que sentir, confundindo deste modo operações bem diversas do nosso espírito. Se julgar é sentir, como é que o próprio Tracy, que havia dito que julgar é sentir, que uma idéia contém outra, diz depois: "Quando tenho uma percepção, uma idéia, eu sinto; e todas as vezes que distingo uma circunstância nesta

percepção, eu julgo"(1). Não parece fazer agora di(p. 225)ferença entre julgar e sentir? Ou distinguir e sentir são a mesma coisa? E se são, deveria dizer que quando tenho uma percepção, uma idéia, eu julgo, e então basta uma idéia só, para que haja juízo; o que está em oposição com o que pensa o autor, porque para haver juízo são precisos dois termos, a idéia e uma circunstância; donde se segue que pelo menos julgar não é sentir, como se sente uma percepção, uma idéia, é sentir de outro modo. E tanto é um ato diferente que Tracy(2) diz: "Todas as nossas idéias, ou grupos de idéias, são todos diferentes entre si; assim é necessário para cada um deles um sinal diferente... Nossos juízos, pelo contrário, sendo todos a mesma coisa, o mesmo sinal os representa a todos igualmente, basta um para todos os juízos possíveis." Ainda diz mais: "Para exprimir um juízo convém enunciar as duas idéias, das quais uma contém a outra, mais o ato do espírito que percebe esta relação." Logo o ato do espírito, que percebe a relação, é diverso do ato de perceber as duas idéias; e se é assim, para que designar pelo mesmo nome coisas diferentes? É querer tudo confundir somente com o fim de levar avante um sistema todo artificial, que seduz pela sua aparente simplicidade. Não se vê, pelo contrário, que há muitos atos do espírito, quando se conhece que uma idéia contém outra? Existe a idéia composta, desta idéia separo um de seus elementos, e depois conheço a relação de um um com outro, pelo menos há três atos diversos para não distinguir mais. O que é relação? Será como a definiu Tracy(3) "esta vista do espírito, este ato de nossa faculdade de pensar, pelo qual aproximamos uma idéia de outra, pelo qual as ligamos, as comparamos juntamente?" A relação não consiste no aproximamento das idéias, nem em sua ligação, as idéias são aproximadas antes, e unidas depois; a relação é a vista do espírito, que segue a um e precede a outro ato, será um ato de comparar, se por comparar não se entende simplesmente por uma idéia em presença da outra. A idéia (p. 226) de relação nasce do ato do espírito que julga, é um conhecimento, que nos fornece a faculdade de julgar, um conhecimento especial, diferente de outros conhecimentos.

Sentir não é julgar, julgar não é sentir. O paralítico, de que tantas vezes tenho falado, é afetado, sente-se modificado, mas não distingue a modificação. Na observação de Longet o doente não discernia o tabaco, o almíscar, o alcanfor na venta paralisada. O doente sentia, mas não distinguia, não julgava. Uma sensação por si só muda o nosso modo de ser, sem que conheçamos esta mudança, e se nada conhecemos não é possível julgar. A definição de Tracy

(1) *Grammaire.*
(2) Ibid.
(3) *Idéologie.*

não pode também ser sustentada debaixo de outro ponto de vista; julgar não é conhecer que uma idéia contém outra. Sem dúvida julgamos quando conhecemos isto, mas julgamos muitas vezes sem nos limitarmos a conhecer que uma idéia é contida em outra. Julgamos todas as vezes que afirmamos uma coisa de outra.

"Julgar, diz Condillac[4], é perceber semelhanças ou diferenças". Também é incompleta esta definição. Podemos deixar de perceber semelhanças ou diferenças, e todavia julgar. Quando comparamos dois ou mais objetos, conhecemos suas diferenças ou semelhanças, mas neste caso mesmo é em virtude de juízos, que fazemos, atribuindo a uns o que atribuímos aos outros, ou a uns o que não referimos aos outros. A idéia de diferença ou semelhança já é uma idéia de relação, mas há outras idéias de relação que não são estas.

Julgar, definem outros, é distinguir uma idéia de outra. Distinguir uma coisa de outra é conhecer que uma coisa é diferente de outra, é portanto conhecer a diferença, mas acabamos de dizer, que não consiste o juízo somente nisso; julgo da diferença assim como julgo da semelhança, e julgo debaixo de outras relações. E demais, para julgar é mister que as idéias estejam em presença uma da outra, sejam simultâneas, mas ao mesmo tempo não confundidas, distintas, sejam consideradas junta(p. 227)mente, mas sem que uma se confunda com a outra; logo já se acham distinguidas antes do juízo, logo não é o juízo que as distingue. Quando abstraio um elemento de um conhecimento, este elemento fica distinto, porque se o não fosse, não poderia ser considerado à parte. Não é o juízo que faz que uma idéia não seja outra idéia, que um conhecimento qualquer não seja outro; quando muitas sensações, muitas percepções, muitas idéias se apresentam simultaneamente, ficam confundidas, distintas, e não há meio de julgá-las entre si, e a razão é porque não são atendidas separadamente, porque ainda não houve abstração, mas logo que a separação se faça, elas ficam distintas, e então o juízo se exerce. Portanto, estão distintas antes do juízo, e o juízo requer a distinção prévia das coisas sobre que tem de se exercer. Tomo um cheiro por um sabor, e reciprocamente, julgo mal, porque as sensações não são distintas.

Entretanto tenho dito que não há distinção sem oposição ou pelo menos sem contraste; que não pode uma coisa ser distinguida senão em presença de outra, com o qual contraste ou esteja em oposição. Parece pois que para haver distinção é mister que se julgue. Respondo. Há vários graus de distinção; se na presença do azul não experimentasse uma sensação diferente da que me dá o vermelho, e na presença de ambos as duas sensações não ficassem distintas, teria uma só sensação, seria impossível qualquer juízo

(4) *Traité des sensations.*

sobre elas; o juízo só se pode fazer ficando as sensações distintas, e por este juízo conheço a sua diferença; o que fiz, porque percebi juntamente o azul e o vermelho sem confundi-los, eis aqui um primeiro grau de distinção; este grau consiste em não confundir uma coisa com outra. Depois desta distinção é que faço o juízo, e conheço então o caráter próprio de cada cor, este é um segundo grau de distinção. Uma cor solitária não pode apresentar caráter especial, tido por tal, é somente em face de outras, que este caráter se patenteia, e então em virtude de um juízo. Distinguir uma coisa de outra não é sempre conhecer o caráter próprio, e verdadeiramente distintivo des(p. 228)ta coisa, é muitas vezes simplesmente não confundir uma com a outra; porque se fossem confundidas, não se conheçeria esse caráter. O que se dirá com razão é que a coisa não fica bem conhecida sem este segundo grau de distinção, que nasce de sua composição; mas não se deve dizer que já não seja distinguida algum tanto, e quanto maior número de particularidades notarmos, tanto mais distinta ficará. Se pois julgar é distinguir o caráter próprio de cada coisa, e não a distinguir simplesmente, é porque já possuía ela certo grau de distinção antes do juízo. Se a modificação não fosse distinta do *eu*, não haveria objeto de conhecimento, se o *eu* não ficasse distinto do *não-eu*, quando os percebemos, não haveria distinção possível de seus caracteres próprios. As modificações do *eu*, já distintas do *eu*, não apresentam seu caráter próprio sem que umas contrastem com outras, e não podem contrastar não se manifestando distintas ao pensamento. Quando percebo, distingo, mas a percepção não fica bem distinta senão em presença de outras percepções, a fim de que, conhecendo-as ao mesmo tempo, cada uma seja mais bem conhecida, mais bem discriminada.

Distinguir no sentido de discernir, de conhecer exatamente uma coisa, é uma operação complicada do espírito humano, que requer muita experiência, e o uso da observação; enquanto que distinguir, na acepção de não confundir, é um ato de qualquer faculdade de conhecer, um ato primitivo que lhes pertence. Se seus conhecimentos não fossem distintos por si sós, tudo ficaria no estado de síntese o mais completo, poderíamos ser entes sensitivos, mas nunca entes conhecedores, visto como impossível seria que o *eu* se mostrasse, e não se mostrando o *eu* qual é o outro conhecimento que seria possível? Portanto definir o juízo pela faculdade de distinguir uma coisa de outra, e uma idéia de outra, é defini-lo mal, incompletamente, porque há distinção sem juízo, e juízo que não distingue.

Outros filósofos têm definido o juízo a faculdade que possuímos de afirmar ou negar uma idéia de outra. A idéia, que se afirma ou se nega de outra, se chama a(p. 229)tributo ou predicado; a idéia, de que se afirma ou se nega, se chama sujeito. Julgar é afirmar ou negar um predicado de um sujeito. Esta definição, uma das mais antigas, parece ser ainda a melhor, porque compreende tudo quanto

compreendem as outras e mais do que elas. Com efeito, conhecer que uma coisa é semelhante ou diferente de outra, distinguir esta coisa de outra, é afirmar ou negar de uma o que se afirma ou se nega de outra, e além disto, posso afirmar ou negar sem procurar conhecer as semelhanças, ou as diferenças ou a distinção; afirmo ou nego uma qualidade de um corpo, um modo do sujeito. É portanto esta definição a mais completa das que temos apresentado. Esta definição porém, fará conhecer bem o que seja a faculdade de julgar? Quando julgamos, afirmamos somente, negamos somente, ou afirmamos e negamos ao mesmo tempo? é o que vamos prescrutar.

Muitos filósofos não admitem os juízos negativos, pensam que todo juízo negativo se resolve em um juízo afirmativo, porque todo juízo negativo pode ser considerado como formado de um atributo negativo. Tracy pensa que nas proposições negativas a negação se acha na forma da expressão, mas que ela não está no pensamento. Tissot[5] acrescenta que no juízo negativo há antes tentativa de juízo do que juízo propriamente tal, ou que o espírito aproxima as palavras antes do que as idéias, e declara ao contrário que as idéias são incompatíveis. "O que há de positivo, continua ele, em todo juízo negativo, sua fórmula afirmativa, é a incompatibilidade mesma de seus termos, assim quando se aproximam as idéias de injusto e de Deus, vê-se que não há conveniência, e somos levados a enunciar o juízo: Deus não é injusto."

Se o juízo nasce da consideração de duas idéias, se são estas que dão a matéria para o juízo, e se em todo juízo há certo sujeito e certo predicado, todas as vezes que estes termos variarem, a matéria do juízo varia, já não são as mesmas idéias sôbre as quais se exerce a faculda(p. 230)de de julgar. Posto isto, quando digo que Pedro não é grande, digo que a idéia de ser grande não convém a Pedro, formo um juízo negativo. Tracy pensa que isto não é exato, que, pelo contrário, afirmo que a idéia de não ser grande convém a Pedro, que a negação faz parte do predicado, e crê que é, como se eu julgasse que a idéia de ser pequeno convém a Pedro. Não posso concordar com esta opinião, porque as idéias já não são as mesmas; no primeiro caso o predicado é *grande,* no segundo é *não grande,* no terceiro é *pequeno,* idéias estas que não são idênticas, e portanto a matéria dos juízos é diversa, e tanto que pode Pedro não ser grande, e todavia deixar de ser pequeno. Não seria usar do mesmo direito, se se dissesse que não há juízo afirmativo, e que todo juízo é negativo? Pedro é grande seria o mesmo que dizer: Pedro não é pequeno.

Segue-se que os juízos negativos não se podem resolver nos afirmativos, e reciprocamente, sem mudar a matéria do juízo. Quanto

(5) Op. cit.

à opinião de Tissot de que no juízo negativo há antes tentativa de juízo, do que juízo propriamente tal; se o juízo declara que as idéias são incompatíveis, é preciso que antes se tivesse descoberto esta incompatibilidade. E como descobri-la se não se houvessem feito juízos anteriores negativos, donde pode provir esta idéia? A dificuldade seria removida, mas não dissolvida. Demais, não sei o que seja uma tentativa de juízo; procuro formar juízos, formo-os ou não, aqui é que se pode admitir tentativa, e havendo simplesmente tentativa não há ainda juízo. Procurei fazer um juízo, e não o fiz. Será isto um juízo negativo? Houve algum ato além daqueles, pelos quais tratei de achar relações, que não descobri? Se descobri a incompatibilidade dos termos, fiz um juízo, não houve simples tentativa. Assim quando se aproximam as idéias de Deus e de injusto, vemos que não há conveniência entre elas, formo um juízo, e de que espécie? Um juízo negativo. Deus não é injusto, tenho presentes as idéias de Deus e de injusto, e acho que se repugnam, o que não é certamente afirmar.

Se há juízos afirmativos e juízos negativos, não serão atos de faculdades diferentes, visto que existem uns sem (p. 231) os outros; e são fenômenos diferentes? Todavia dou a ambos o mesmo nome de juízo, têm portanto eles alguma coisa de comum e de idêntico, são portanto atos da mesma faculdade. Mas então a mesma faculdade opera de um modo, e opera de outro, sendo a mesma? Indaguemos melhor este ponto, e para isso remontemos mais longe.

Dissemos que havia dois graus de distinção: aquele pelo qual um conhecimento, uma idéia, uma percepção, uma sensação qualquer não era confundida com outra, e que pertencia a cada uma das faculdades de conhecer, e por isso se não confundiam também umas com as outras; e um segundo grau de distinção, que exigia a intervenção de outra faculdade, a qual na presença dos dados das outras fizesse sobressair o caráter próprio destes mesmos dados, grau que não era conhecido senão em frente de conhecimentos diferentes, mas havidos ao mesmo tempo, e já com o primeiro grau de distinção. Assim uma sensação pode ser agradável ou desagradável, mas agradável ou não, por si só é sentida; somos modificados, mas não seria possível que reputássemos a sensação agradável sem termos experimentado outra desagradável, somente depois de experimentadas ambas é que então podemos conhecer o caráter próprio de cada uma. Qualquer percepção, externa ou interna, não é conhecida como tal senão na presença de outra percepção; o *eu* não é bem estabelecido senão por oposição ao *não-eu*, e assim dos outros conhecimentos. Quando tomo conhecimento de mim mesmo, quando me percebo, percebo-me deste ou daquele modo. Mas não sei ainda distinguir os modos entre si, e não o faço senão quando me tenho percebido de diferentes modos, e portanto nenhum modo de ser é conhecido como tal, sem outros serem conhecidos. Uma coisa só não é ver-

dadeiramente conhecida e para que o seja, é mister conhecer-se outras. Posto que as faculdades possuam sua esfera especial — e a cada uma delas atribuamos certos conhecimentos — é certo que nenhuma se exerce sozinha, e dando os seus respectivos conhecimentos se entreajudam para a distinção desses mesmos conhecimentos. De sorte que o seu valor, quando atuassem solitárias, (p. 232) seria de muito menor alcance do que reunidas; é o que se observa todas as vezes que por uma circunstância qualquer alguma faculdade vem a ser suspensa, como durante o sono e outros estados do espírito.

Sendo mister o concurso de percepções opostas para que cada uma delas seja bem avaliada — e adquirindo nós por esta ocasião conhecimentos, que não temos fora dela — segue-se que nesta circunstância alguma outra faculdade tem entrado em ação para proporcionar maior grau de distinção, e fazer conhecer coisas que até então não conhecíamos, quando os objetos não estavam em presença um do outro. Ora esta faculdade é o juízo ou a faculdade de julgar. Esta faculdade se exerce ou no momento em que estabelecemos primitivamente os caracteres respectivos de cada conhecimento, ou na ocasião em que havidos estes conhecimentos, já assim discriminados, ainda descobrimos entre eles certas vistas, certas conexões, que se chamam *relações*. E não continuam os conhecimentos a ficar isolados uns dos outros, mas em certa dependência recíproca, em virtude destas relações que constituem conhecimentos *sui generis*, os quais não confundimos com os que até então possuíamos. Devemos pois admitir duas ordens de juízos, os juízos primitivos, que produzem a distinção dos dados primitivos, e os juízos ulteriores, que se efetuam entre dados já conhecidos e fixados para melhor serem avaliados.

O que faz o espírito nesses juízos primitivos? Como julga ele em presença dos dados primitivos das diferentes faculdades? Afirmando ou negando uma coisa de outra, ou afirmando e negando ao mesmo tempo? Em presença do *eu* e do *não-eu*, se afirmo do *eu* alguma coisa, a nego do *não-eu*, e se a nego do *eu* a afirmo do *não-eu*, se afirmo do vermelho, nego do azul, se nego do azul, afirmo do vermelho, e por esses motivos são requeridas coisas que se contrastem, que não sejam as mesmas. É deste modo que discrimino o caráter respectivo de cada conhecimento. Antes disso tinha o conhecimento, mas não o sabia avaliar em si mesmo, e isto nos acontece a to(p. 233)do momento. Ainda mesmo hoje, que estamos tão distantes da primeira ação da inteligência, não há ninguém que possa ter um perfeito conhecimento de qualquer objeto sem o comparar com outros em que as qualidades sejam diferentes ou pelo menos não sejam idênticas. E nestes casos o que fazemos? Afirmamos e negamos ao mesmo tempo a mesma qualidade para cada objeto.

Concluo também que antes de julgar existem outros conhecimentos, e em certo grau de distinção ou de não confusão. Não é o

juízo que faz que uma coisa não seja outra, que a passividade do *eu* não seja a atividade. Mas se não fôssemos ativos e passivos, e não julgássemos entre a atividade e a passividade, não saberíamos o que eram em si; e sabemos o que são porque afirmamos de uma o que negamos da outra; conhecendo o *eu* de dois modos que se contrastam, distinguimos cada um destes modos em seu verdadeiro caráter.

Vemos pois que a faculdade de julgar se exerce logo que nos distinguimos de nossas modificações e estas modificações entre si, logo que há objeto para conhecimento. Mas também que ela não se pode exercer sem a faculdade de abstrair. Porque é preciso que os elementos, que lhe servem de matéria, sejam considerados à parte, sem o que tudo ficaria na confusão, que só é possível conceber em um ser puramente sensitivo. É preciso que o *eu* se separe de sua modificação, de seus modos de ser, que seja considerado distinto do *não-eu*, para que possa ser havido como certa existência especial, e o mesmo quanto às outras existências. Portanto, já a abstração se exerceu no juízo primitivo, e não há abstração somente de elementos, de idéias simples e de idéias gerais. Há abstração de idéias compostas, de conhecimentos complexos que se separam de outros ainda mais complexos, assim como há de idéias individuais. Não é exato também supor-se que julgamos somente entre idéias simples, e idéias gerais. O que é necessário são idéias distintas, e o juízo se pode exercer entre duas idéias particulares, posto que as palavras que as exprimem, não sejam nomes próprios, mas apelativos, visto como não temos tantas palavras quantas são as idéias (p. 234) particulares que temos de exprimir, e esta circunstância faça crer que assim não julgamos. Estas observações, que me parecem verdadeiras, vão servir-nos para o que temos ainda de dizer.

Nos juízos ulteriores já não tratamos de distinguir conhecimentos primitivos, tratamos de fazer uso de aquisições anteriores. O que são estas aquisições? Conhecimentos fixados que estão em certas relações uns com outros, e as mesmas relações descobertas; conhecimentos já discriminados no que têm de diferente e de semelhante, e de mais conhecimento de que seja diferença e semelhança, que são idéias de relação. Sobre estas aquisições a faculdade de julgar opera como o fez sobre as percepções primitivas, afirmando e negando juntamente. E cada vez vão sendo mais distinguidas e discriminadas em seus elementos, que a abstração vai separando para serem avaliados, donde vão nascendo outras idéias de relações cada vez mais simples e mais abstratas. Por esse motivo muitos filósofos dão a estes juízos o nome de juízos abstratos, porque de ordinário é sobre idéias abstratas que se exercita a faculdade de julgar, quando não opera sobre conhecimentos primitivos. A abstração, porém, penetra no ato de julgar, como penetra no ato de perceber. E assim como decompõe a percepção em seus elementos, também decompõe o juízo; e posto que não haja juízo sem afir-

mação e negação, ela separa estes dois elementos de todo juízo, considera à parte o que existe unido na realidade; e da mesma sorte que separa o *eu* de seus modos, o *não-eu* de suas qualidades, separa a afirmação da negação. Feita, porém, esta separação não se pode dizer que continua a existir o juízo, mas os produtos deste juízo, idéias de relação, que se originaram simultaneamente, mas que a abstração considera à parte.

Não é o juízo que opera ora afirmando, ora negando, mas é c juízo, que afirmando e negando, ao mesmo tempo, dá nascimento a estas relações de afirmação e de negação, que a abstração desune, posto que sejam elementos do mesmo ato de julgar. E estes conhecimentos, nascidos (p. 235) pelo ato de julgar, podem ser representados por sinais, que servem para fixá-los, assim como o fazem com outro qualquer conhecimento abstrato. Podemos exprimir por palavras estes resultados dos juízos e, na sua enunciação, a expressão deve tomar certa forma, que indique a diferença de um para outro e a oposição em que estão. De sorte que a enunciação destas idéias fará crer que se enuncia o ato de julgar, enquanto que se enuncia somente um dos seus resultados. Os juízos afirmativos ou os juízos negativos não serão simplesmente idéias de afirmação ou de negação exprimidas por palavras? Estas idéias de relação enunciadas não serão tomadas por juízos? Parece que assim acontece, porque os juízos primitivos não são afirmativos ou negativos somente, e os ulteriores, que são juízos também, devem ser da mesma natureza; a afirmação ou a negação existe na expressão, na tradução dos resultados dos juízos por sinais ou palavras. Não podemos julgar sem afirmar e negar simultaneamente. E Reid tem razão quando diz, que podemos fazer um juízo sem que este juízo seja expresso, que o juízo é um ato solitário do espírito, ao qual a expressão não é essencial, e tanto mais que acontece aos homens julgar ao contrário do que afirmam ou negam. E vou eu ainda mais longe; não há elemento simples do pensamento que possa ser expresso por um sinal qualquer, porque os sinais instintivos representam conhecimentos primitivos que são complexos, e os sinais voluntários representam o resultado de muitos atos do espírito. Uma noção qualquer não pode ser expressa senão por ter sido distinguida de outras, e não há conhecimento discriminado, que não seja o produto de mais de uma faculdade, e só este conhecimento é susceptível de ser representado por um sinal. Não podemos exprimir o ato simples do juízo, nem o ato de qualquer faculdade. O que podemos fazer é exprimir o resultado a que chegamos, o conhecimento que adquirimos, são as idéias que são expressas, e não os atos do espírito, que as originaram. A afirmação e a negação não são os próprios atos da faculdade de julgar, são idéias resultantes destes atos, destes juízos; os juízos não (p. 236) são afirmativos nem negativos, mas originam a afirmação ou a negação, e é esta afirmação ou negação, que pode

ser enunciada, e constituir uma proposição afirmativa ou negativa. Uma proposição não é a enunciação de um ato de julgar, não é também a simples enunciação de uma idéia, é a expressão da relação de afirmação ou de negação, em que se acham duas idéias entre si. E como não é possível exprimir esta relação sem mencionar as idéias, sobre que versa, a proposição deve conter termos, que indiquem essas idéias e sua relação, e só assim tem um sentido completo. Senão fica vaga, sem se conhecer ou quais sejam as idéias de que se trata, ou a relação em que se diz estarem entre si. A proposição indica um resultado, e não os próprios atos, porque uma proposição pode até ser o produto de muitos juízos, que concorreram para o resultado final, que ela exprime, resultado este que é depois expresso por uma só palavra, assim como o são essas outras idéias, que servem de termos à proposição. A proposição não exprime uma simples idéia, mas ao mesmo tempo sua relação e distinção com outra; na proposição não há um fato complexo, mas decomposto já em seus elementos, e por isso o nome pode exprimir uma percepção, uma idéia complexa, mas a proposição é já a expressão de uma análise; se exprimo um conhecimento qualquer por uma proposição, não é mais a enunciação pura e simples do fenômeno, mas resolvida em alguns, senão em todos os seus elementos.

A proposição não exprime o ato do juízo, mas então qual é a função do verbo? O verbo em um modo definido dizem que exprime o ato do espírito que julga, e tanto que não há sentido completo, quando o verbo não se acha em qualquer dos modos definidos. Se assim fosse haveria juízos afirmativos e negativos, mas a negação faz parte do verbo, assim como pode fazer parte do predicado e até do sujeito; e conforme a palavra, a que está ligada, indica coisas diferentes. O verbo serve para exprimir a relação do sujeito com o predicado, relação que pode ser afirmativa ou negativa; fazendo parte do sujei(p. 237)to ou do predicado a negação indica positivamente, se este termo representa uma proposição afirmativa ou negativa. Acontece, porém, que os termos não indicam nem uma nem outra coisa, o que é o caso ordinário, porque servem muitas vezes para resumir proposições das duas qualidades. Enquanto que o verbo deve exprimir na ocasião a relação descoberta, porque tal é o seu uso, e porque nessa ocasião o que se quer saber, precisamente, é a relação em que se acham as duas idéias, e portanto é mister que seja expressamente indicada.

Quanto às idéias representadas pelos termos, já foram elas estabelecidas em virtude de atos anteriores do espírito, que provocaram afirmações e negações, que nunca foram expressas, e por isso estes termos solitários nem são afirmativos, nem negativos ordinariamente; posto que algumas vezes exprimam positivamente uma

negação — como o predicado injusto e o sujeito ninguém — e como quase sempre acontece, que as palavras não mostram a qualidade da proposição donde provieram, por isso se diz que não exprimem negação nem afirmação, e as idéias tomadas solitariamente não são nem afirmativas, nem negativas.

Portanto nem os juízos primitivos, nem os ulteriores, são afirmativos ou negativos; no ato de exprimir as idéias que nascem deles, é que manifestamos a afirmação ou a negação, explicitamente na proposição, ou implicitamente em um vocábulo. Os atos do juízo, como os outros atos, de nossas faculdades, não podem ser expressos por palavras. A única coisa que podemos fazer, para nos ser possível indicar estes atos, é descrever as circunstâncias, nas quais a operação se faz, a fim de dirigir a atenção dos outros sobre seus próprios pensamentos. Esta é a razão porque não podem estes atos ser definidos, e o motivo pelo qual todos somos infelizes nas definições que damos destes atos simples, os quais só podem ser concebidos pelo próprio indivíduo em quem se passam.

Primitivos ou ulteriores, os juízos não se formam senão em presença de conhecimentos anteriores; outras fa(p. 238)culdades se têm exercido antes da faculdade de julgar. A inteligência não principia por julgar, mas por ter outros conhecimentos, e o juízo não pode fazer-se, se não temos presentes dois conhecimentos, porque todo juízo é comparativo, e não há juízo que não o seja. Existe portanto conhecimento sem juízo, mas conhecimento informe, vago, incerto e não conhecimento determinado, próprio, o qual não nasce senão em presença de outro conhecimento, e com o exercício da faculdade de julgar; descobrimos as relações de um para o outro, os fixamos, e determinamos a ambos, e só assim fixados e limitados são susceptíveis de servirem bem para os juízos ulteriores.

Por não terem atendido a esta distinção dos conhecimentos, os filósofos não têm explicado bem o que seja a faculdade de julgar, e não estão de acordo sobre suas funções, nem sobre sua natureza. Dizem alguns filósofos modernos: ou o ato de julgar é a primeira operação do espírito, visto como é por ele que conhecemos que as coisas existem, e que obtemos os primeiros conhecimentos, não podendo haver conhecimento algum, que não implique o juízo de existência, e então há juízos concretos, imediatos, não comparativos e a faculdade de julgar não é mais do que um modo de todas faculdades perceptíveis; ou então, se todos os juízos são comparativos, o juízo não é nem a segunda das operações fundamentais da inteligência, mas uma operação ulterior, que supõe idéias já adquiridas e o exercício de muitas outras faculdades. Este dilema proveio de que em doutrinas de antiga data, adotadas pela Idade Média e na maior parte das escolas modernas, todas as operações da inteligência se reduzem a conceber, julgar e raciocinar; nessas

doutrinas a concepção ou *simples apreensão* é a primeira operação da inteligência e o juízo a segunda, consistindo em perceber as relações entre duas idéias.

Combatendo esta opinião, os filósofos estão cheios de razão, porque se a *simples apreensão* não é mais do que uma idéia abstrata, ou geral, certamente não são por idéias desta natureza que principia a inteligência. O espí(p. 239)rito adquire primeiro conhecimentos complexos, concretos, individuais, e depois é que obtém idéias abstratas e gerais. Portanto, se a simples apreensão é uma idéia simples, que nem mesmo implica o elemento de existência, ela não é mais que um alto grau de abstração, e não pode ser a primeira operação do espírito. Se, porém, por simples apreensão se entender uma percepção, um dado cognoscitivo de qualquer das faculdades de conhecer, então se deve pensar que é ela a primeira operação do espírito. Mas aqui já haverá algum ato da faculdade de julgar; por que pelo menos afirmamos a existência do objeto da percepção? Onde está porém, a afirmação? Há alguma afirmação, quando sou simplesmente modificado? Há alguma afirmação, quando me conheço modificado? E poderia também haver afirmação em uma percepção isolada, informe e indistinta por isso mesmo que seria única? O que seria o *eu*, se não conhecêssemos ao mesmo tempo o *não-eu?* O conhecimento do *eu* ou do *não-eu* isolados, sem se apresentarem simultaneamente, conteria alguma afirmação de existência? Esta afirmação de existência suporia tida previamente a idéia de existência; a idéia de existência deveria ser inata, como pensa Rosmin[6] para que tendo a primeira percepção afirmássemos a sua existência, isto é, fizéssemos logo um juízo, porque realmente não compreendo, o que seja afirmação senão o resultado de um juízo, e não compreendo o que seja um juízo sem a presença de dois termos. Se na primeira percepção, que tivéssemos, se formulasse logo uma afirmação de existência, então principiaríamos por alguma idéia abstrata, ainda que fosse necessário supô-la não adquirida, inata. Mas nada disto acontece; sentimos o *eu* modificado, e não só o *eu*, mas a modificação do *eu*; porque o *eu* se apresenta sempre unido a um modo de ser, e não isolado e puro. Vimos como adquirimos a idéia do *eu* puro ou do *eu* substância, e de seus modos; e é nessa ocasião que podemos ter a idéia abstrata de existência, e então formamos o juízo de existência. Antes disso, todos os nossos (p. 240) juízos são particulares, são feitos sobre idéias particulares, e não é necessário que o predicado seja uma idéia geral; o predicado, como o sujeito, é primeiro uma idéia concreta, e ainda hoje fazemos destes juízos. Quando digo, tomando por exemplo de Reid, que esta folha de papel é branca, porventura o predicado é alguma idéia geral? Branco significa aqui uma qualidade da folha

(6) *Saggio sull'origine delle idee.*

de papel, e não a brancura em geral; é certo branco e não outro, assim como a folha de papel é esta e não outra. Mas para dizer que todas as folhas de papel são brancas, ou que uma é mais branca do que a outra, então sim o predicado branco deverá ser um termo geral. E para chegar a este termo geral é preciso que veja não só mais de uma folha de papel branca, como outros corpos brancos. Assim, também, para chegar à idéia geral de existência é preciso que conheça diversas existências, e não posso dizer — eu existo — eu sou existente — deixando de indicar algum modo de existir, sem me ter antes conhecido existente de diversos modos, e sem conhecer outras coisas como tais, sem os juízos particulares que devem ter precedido a este juízo abstrato ao último ponto. E porque para julgar é mister abstrair ou considerar à parte os diversos termos, não se segue que todos os conhecimentos, que abstraímos, sejam idéias gerais.

Percebendo pela primeira vez uma folha de papel não a tenho por tal. Para tê-la por tal é mister outras percepções atuais ou percepções reproduzidas pela memória, e atos de julgar. Mas percebendo a folha de papel tomo conhecimento dela, conheço a sua existência, e é precisamente em conhecer existências que consistem as faculdades perceptivas. Mas não em conhecê-las em seus caracteres próprios, porque então necessitam do concurso de outras faculdades, e uma só não é suficiente. A primeira operação da inteligência não é pois o juízo, porque todo juízo é comparativo e exige, por conseguinte, conhecimentos anteriores.

Segue-se então que há conhecimentos, que não são resultados de juízos. Sem dúvida alguma, e ainda hoje nos acontece isto muitas vezes, quando, assaltados por muitas (p. 241) percepções que se confundem, não podemos dizer que não temos algum conhecimento, mas é um conhecimento vago, que nada foi possível distinguir. Não deixamos, porém, de sermos modificados; e advertidos assim podemos concentrar as nossas faculdades, e ficarmos atentos para melhor conhecer. E portanto os conhecimentos, que adquirimos depois, não seriam obtidos, se não fosse este primeiro conhecimento imperfeitíssimo, que serviu antes para despertar a nossa inteligência, do que mesmo para fazê-la adquirir o conhecimento. É preciso, para que o espírito opere, que seja excitado a entrar em ação. E como não há percepção, pode-se dizer, que venha sozinha, e somos, bem pelo contrário, mais facilmente acometidos por excesso do que por falta de percepções, esta é a razão porque, logo ao entrar no uso de nossa inteligência, são muitas as faculdades que se exercem ao mesmo tempo, e não uma só, e difícil ou impossível é saber a qual delas devemos os nossos primeiros conhecimentos. No entanto, se hoje, que estamos tão distantes desses primeiros tempos, viermos a saber que certas faculdades se exercem, quando outras estão em inação, e que para certos conhecimentos a intervenção de alguma

faculdade é requerida, não pensaremos bem em crer, que já naqueles tempos ela entrou em exercício, e que do mesmo modo que hoje lhe devemos certos conhecimentos, também lhos devíamos então?

Concluo que a faculdade de julgar é uma faculdade especial da inteligência, mas que não é a primeira, que entra em exercício; que ela se exerce primitivamente sobre os conhecimentos primitivos, para os quais não contribuiu, e ulteriormente sobre conhecimentos a que concorreu. As seguintes observações sobre a opinião de Garnier servirão de esclarecimento ao que tenho dito.

Garnier(7) pensa que a faculdade de julgar não é uma faculdade especial, mas sim um nome, que pode convir à percepção, à concepção e à crença, que são três modos de (p. 242) julgar. E funda-se nas seguintes razões. "Entendem, diz ele, por juízo o ato que afirma ou nega a existência de um objeto ou a conveniência ou desconveniência de duas idéias. Se assim é, o juízo precedeu a idéia; porque a idéia pura, sem relação com outra, sem afirmação ou negação de seu objeto é o produto da reminiscência abstrata, e a reminiscência é sempre precedida de uma percepção, de uma concepção ideal ou de uma crença... A ação de afirmar, dizem, é indicada no discurso pela palavra *é*; e portanto é o juízo que afirma a existência exterior do objeto das idéias, e a relação das idéias entre si. Supõe-se pois que começamos por adquirir a idéia dos corpos sem a da existência dos corpos, a idéia de nós mesmos sem a de nossa existência. É o contrário que acontece. O primeiro ato da inteligência nos faz compreender as coisas como existentes, e se se quer dar o nome de juízo ao que afirma a existência, convém dizer que julgamos desde o primeiro ato do pensamento, e que o juízo precede a idéia abstrata... As primeiras percepções nos fazem compreender não só as coisas existentes, mas muitas coisas em relação umas com as outras, e todas estas coisas nos são dadas como realidades distintas de nós mesmos, e não como simples modificações de nossa alma. Do mesmo modo não percebemos nunca nem a alma sem algum pensamento, sentimento ou volição, nem estas coisas sem a alma. O primeiro *eu*, de que temos conhecimento, não é um *eu* abstrato, mas um *eu* real, distinto do pensamento. Adquirimos muitas idéias em relação umas com as outras, conhecemos um composto, que depois será decomposto mais tarde em muitas idéias pela reminiscência. Na primeira percepção não distinguimos o sujeito, que não varia, do atributo, que varia: conhecemos de um modo indivisível, o que será depois o sujeito e o atributo. Assim bem longe de que a percepção primitiva nos tenha dado, de um lado, a idéia do sujeito e do outro, a idéia do atributo, e que uma segunda percepção as tenha ajuntado; pelo contrário, o ato primário do espírito as

(7) *Traité des facultés de l'âme.*

havia confundido, um ato ulterior as distinguiu. Havia já na percepção primitiva de que fornecer (p. 243) um dia à proposição explícita, que contém um sujeito e um atributo; porque nunca percebemos um corpo sem qualidades, uma alma sem faculdade, nem uma qualidade sem um corpo, nem uma faculdade sem uma alma. As percepções primitivas são pois juízos, entendendo-se por este último termo ou o ato de afirmar a existência dos objetos, ou o ato de unir muitos elementos do pensamento. As concepções ideais são juízos, na segunda acepção somente, se por juízo se entende o que percebe as relações de muitas idéias entre si. O mesmo acontece com as faculdades de crença... O juízo, dizem, não é uma simples percepção, porque não se pode perceber uma relação que não existe; toda percepção é verdadeira; se o juízo fosse a percepção, não haveria juízo falso. — É exato, e por isso não dizemos que o juízo não seja senão a percepção, mas que é o ato primitivo de todas as faculdades intelectuais, se se excetua a reminiscência." Tais são as razões, em que se funda Garnier para não admitir o juízo como uma faculdade especial.

Se se trata de idéia pura, sem relação com outras, sem afirmação ou negação do seu objeto, esta idéia é sem dúvida o resultado de juízos anteriores e de outras operações do espírito. Logo que a percepção externa ou a consciência se exerce, temos o conhecimento de uma coisa existente, este conhecimento é o ato destas faculdades. Não adquirimos a idéia dos corpos sem a de sua existência, nem a idéia de nós mesmos sem a de nossa existência, porque são precisamente essas existências que estas faculdades nos fazem conhecer, e nada senão elas. Sem dúvida não é a existência abstrata dos corpos ou de nós mesmos, que temos com as percepções, são existências determinadas, particulares, concretas. Supondo todavia que umas destas faculdades se exercesse solitariamente, o conhecimento dado seria vago, e para conhecermos, como disse, a existência exterior e a nossa existência com seus caracteres próprios, é mister que estas duas faculdades se exerçam simultaneamente, e pelo contraste de seus produtos dêem ocasião a um ato do juízo. Se uma cor não é conhecida como tal senão por sua oposi(p. 244) ção com outra, como pensa o próprio Garnier, assim também a nossa existência e as existências exteriores não são conhecidas como tais senão por sua oposição, e a faculdade que serve para caracterizá-las, não sendo nem a percepção externa nem a consciência, é a faculdade de julgar. O que se segue daqui é que julgamos desde os primeiros atos da inteligência, mas isto não prova contra a especialidade da faculdade de julgar. Provará contra esta especialidade a razão de que as primeiras percepções nos dão não só as coisas existentes, mas também muitas coisas em relação umas com as outras? O que prova isto é que os primeiros atos do espírito são complexos, que o espírito na aquisição dos primeiros conhecimentos

exercita simultaneamente muitas faculdades; não se segue, porém, que sejam uma só faculdade.

Concordo plenamente que na primeira percepção não distinguimos o sujeito, que não varia, do atributo, que varia, e que conhecemos de um modo indivisível, o que será depois o sujeito e o atributo. Esta razão prova a favor da especialidade da faculdade de julgar. O ato primário do espírito havia confundido o sujeito com o atributo, um ato ulterior os distingue. Conhecemos de um modo indivisível ou antes indiviso, o que será depois dividido, considerado à parte, e então distinguido. Se os conhecimentos fossem indivisíveis, nunca seriam distinguidos; apresentando-se sempre em complexidade, nunca seriam os seus elementos discriminados, e então haveria uma só faculdade do espírito, que poderia ser conhecida por outra inteligência superior diferente da nossa, e não pelas inteligências, como seriam as nossas, sem modos diversos de se exercer.

Pois bem, quando se faz este ato ulterior de separação, então o juízo se exerce. Supondo-se tudo indiviso, não há eu, não há existência exterior, não há objeto algum, não há sujeito, não há atributo. Assim não acontece porque, quando uma faculdade entra em ação, outras faculdades fazem o mesmo, e cada uma toma a sua parte respectiva, e especial para decompor e conhecer distintamente, o que estava com síntese e em confusão. A facul(p. 245)dade de julgar é uma das primeiras, que entra em exercício. É por ela que cada conhecimento revela o seu caráter próprio, é por ela que conheço as diversas propriedades, ou qualidades que pertencem a cada coisa, é por ela que afirmo e nego uma qualidade de um corpo, o modo de uma substância, e que conheço as diferenças e as semelhanças. Finalmente é pela faculdade de julgar que formo todas essas idéias de relação, que não são senão as idéias que resultam, quando considero uma coisa perante outra, e só assim podem as coisas serem verdadeiramente conhecidas, e tiradas do estado de confusão, em que jaz todo conhecimento primitivo.

Além disto, se o juízo se pode exercer entre idéias abstratas, puras, aonde não há mais percepção, nem concepção ideal, nem crença (usando das próprias palavras de Garnier), basta que se possa exercer, como confessa este autor, entre duas reminiscências, para que o juízo não seja nenhum modo dessas faculdades, e seja, pelo contrário, uma faculdade especial. Porque o juízo deve proceder a certas idéias, a certos conhecimentos, não se segue que deva preceder a todos; o juízo é, por mais que se queira dizer em contrário, a faculdade que nos dá as idéias de relação, as quais outra faculdade não é capaz de nos dar.

Apesar de termos a faculdade de conhecer as relações, que existem entre duas idéias, nem sempre podemos imediatamente conhecer estas relações, ou se alguma pode ser conhecida assim, outras não o são. Precisamos muitas vezes comparar primeiro estas idéias

com uma terceira para depois adquirirmos a relação, que tem uma com a outra; fazemos portanto mais de um juízo; e fazendo mais de um juízo é preciso que nos lembremos dos resultados desses juízos anteriores, são portanto necessários atos de memória. Se estes juízos parciais não tivessem entre si algum laço que os unisse, de nada serviriam; ora o laço comum, que os liga, é a terceira idéia, à qual comparamos as duas outras que nos foram dadas previamente. Um seguimento de juízos encadeados assim uns aos outros constitui um raciocínio. Portanto, para (p. 246) haver um raciocínio não basta que haja muitos juízos, é mister que haja um encadeamento nestes juízos.

Em um raciocínio pois não há mais do que uma série de juízos ligados entre si com o fim de se achar uma relação entre duas idéias, relação que não foi possível descobrir imediatamente; um raciocínio, portanto, não é uma faculdade especial do espírito, mas um seguimento de juízos ou de atos da faculdade de julgar. Entre o juízo e o raciocínio não existe diferença de natureza, mas diferença de grau; não há raciocínio que não seja composto de juízos; os juízos são os elementos do raciocínio. Se todos os homens não raciocinam igualmente bem, não prova isto que o raciocínio seja uma faculdade especial, prova, como fez ver Descartes, que nem todos empregam igualmente bem as faculdades, que lhes foram concedidas. O raciocínio é uma operação complexa; cuja análise, formas e regras pertencem à lógica. Do que temos até aqui exposto não é possível que se não conclua, que o juízo é uma faculdade elementar do espírito humano.

CAPÍTULO XVI — Faculdade do futuro

A memória nos dá o conhecimento do passado; por ela conhecemos o que nos tem acontecido, é ela a mestra da vida, porque dela depende a experiência. Mas de que serviria esta experiência, se não nos fosse dado prever o que nos tem de acontecer? Saberíamos o que nos tem acontecido, mas esta ciência de pouco serviria, se não pudéssemos conhecer o que nos há de acontecer. Para que a experiência do passado tenha todo o seu valor, somos dotados de outra faculdade, que nos dá a idéia do futuro, do que nos tem sucedido, concluímos para o que nos há de suceder. E não é a memória unicamente, quem nos guia no caminho da vida, ela só se ocupa do passado, e temos necessidade de nos ocupar do futuro.

(p. 247) O sol nasceu hoje, nasceu ontem, eis aqui o que nos ensina a memória; o sol nascerá amanhã, eis aqui o que nos ensina a faculdade do futuro. Movi uma parte do meu corpo com a consciência de que foi causador deste movimento; sei que ela se há de mover, logo que me determine a movê-la de novo, eis o movimento pre-

visto antes de ser efetuado. No exercício da vontade antes de determinar-me prevejo o resultado; e quero, porque conheço antes o fim, e tenho confiança em que o hei de obter; prevejo antes da execução o que se há de seguir. A faculdade do futuro faz conhecer o que será, assim como a do passado faz conhecer o que foi. Todo ato voluntário é feito com intenção. A intenção indica conhecimento prévio e confiança em conseguir o fim, que não obstante não estar preenchido, nós o esperamos. E esperar o que é senão prever o futuro? Assim pois, no exercício da vontade a faculdade do futuro está em ação também; sem esta faculdade a vontade não teria alvo, a vontade não existiria, porque obraríamos sem saber que alguma coisa deverá suceder; não existiria, porque nunca nos determinamos sem um motivo que nos impila, e sem um fim que devamos alcançar, e neste fim está contido o conhecimento de que se há de seguir o resultado já sabido, ou pelo menos a sua possibilidade, pois que nunca queremos o impossível.

Donde vem que esperamos o mesmo resultado, quando concorrem as mesmas circunstâncias? "A questão é saber, diz Dugald-Stewart[1], como é que somos determinados pela experiência do passado a formar conclusões para um tempo, que ainda há de vir." A faculdade do futuro nos faz conhecer, que aquilo que existiu, e não existe mais, tem de existir, ou que aquilo que existe ou existiu, continuará a existir. Tudo quanto diz respeito ao futuro está subordinado a esta faculdade, assim como o que respeita ao passado o está à memória.

A faculdade do futuro se pode exercer como que instintivamente; ela prevê, mas sem saber o que: o resul(p. 248)tado, que se há de obter, não é antes conhecido. É o que acontece no que chamamos *pressentimento;* sabemos que tem de resultar alguma coisa, mas ignoramos o que seja. Eis aqui a faculdade do futuro exercendo-se como que solitária. É verdade que esperamos sempre pelo menos alguma mudança no nosso modo de ser, e conforme o nosso estado atual este pressentimento nos traz o temor, ou a esperança no futuro; mas se esperamos é porque nos reportamos a um tempo que há de vir. Outro modo de se exercer a faculdade do futuro é, quando estamos esclarecidos pelo passado; prevejo, sei que há de haver um efeito produzido, e de antemão conheço este efeito. Neste caso, o resultado é conhecido. É mister a experiência do passado, mas esta experiência não nos faz prever que tem ainda de repetir-se o mesmo resultado, ela nos faz conhecer o resultado como passado, e não como futuro. Não há, porém, aqui na previsão um simples pressentimento, há previdência. Sem dúvida é a experiência que nos dá o conhecimento do resultado, sem ela não saberíamos o que tem de vir. Será porém unicamente a experiência que nos faz

(1) *Philosophie de l'esprit humain.*

contar com um resultado, que existiu, mas que não existe ainda? Será a experiência só que nos indica, que tal coisa que não existe agora, mas que já aconteceu uma ou mais vezes, há de ter ainda de acontecer?

Com a memória julgo do passado, mas com a memória não julgo do futuro; a memória me mostra o resultado, mas não é ela quem me diz, que ele há de vir novamente. Portanto, para ser previsto com ciência um resultado, é mister o concurso da faculdade do futuro e da memória.

"É um fato, diz Reid([2]), incontestável e reconhecido por todo mundo, que todas as vezes que temos visto duas coisas seguirem-se constantemente no curso da natureza, a aparição de uma inspira imediatamente a concepção e a crença da outra; a primeira se torna um sinal da segunda; e o conhecimento de sua concomitância constante no passado ou o tenhamos adquirido pela experiência ou por outros meios, basta para nos persuadir que (p. 249) esta concomitância se reproduzirá invariavelmente no futuro. — Cremos tão naturalmente que, o que sempre se tem feito, se fará sempre, que olhamos esta verdade como um princípio primário, evidente por si mesmo. — A experiência não atinge o futuro, e a questão é precisamente saber como concluímos do passado ao futuro, e porque cremos firmemente que aquilo que aconteceu em um, se reproduzirá no outro." Reid chama a este princípio o *princípio de indução*, pelo qual cremos na estabilidade das leis da natureza, e diz que por este princípio concluímos do passado para o futuro. As reflexões seguintes, que vou apresentar por ocasião de analisar a opinião de Garnier, o qual com grande número de filósofos modernos admitem este princípio, ou faculdade, penso que mostrarão, que este único princípio não explica o nosso conhecimento do futuro.

"Toda crença, diz Garnier([3]), parte de uma percepção atual, e ultrapassa o objeto da percepção. Os sentidos exteriores e o sentido íntimo me mostram os corpos e minha alma, no tempo presente, dotados de tal ou tal qualidade, ou manifestando tal ou tal fenômeno; mas a indução me faz crer que estas qualidades e estes fenômenos foram os mesmos no tempo que precedeu, e serão os mesmos no tempo que seguirá. Por exemplo: os sentidos me fazem ver que os corpos caem; a indução me faz crer que os corpos têm sempre caído, e que sempre cairão." Assim pois a indução diz respeito ao passado e ao futuro. Por acaso se não fôssemos dotados de memória, se não tivéssemos alguma experiência, creríamos que os corpos por caírem agora, cairão sempre? Porventura é a indução que nos dá a noção do passado? E a memória? Segue-se que a indução concluindo para o passado necessita do socorro da memória.

(2) *Recherches sur l'entendement humain.*
(3) *Traité des facultés de l'âme.*

Se não soubesse pela experiência que fenômenos, que observo, já foram por mim observados, não creria que outros, que observo pela primeira vez, já se houvessem produzido sem minha ciência. Além disto esta crença não se manifesta em presença de qualquer fato, (p. 250) mas somente em presença dos fenômenos naturais. Para concluir para o passado preciso do exercício da memória, e porque não precisarei de outra faculdade para concluir para o futuro? É mister que conceba o futuro para induzir, que os corpos cairão.

"Não é somente no tempo, diz Garnier, é no espaço que a indução engrandece para nós o teatro dos acontecimentos. A observação não nos mostra os fenômenos senão em um certo lugar. A indução nos faz crer que eles se passam do mesmo modo em todos os lugares. Não é a indução que nos dá a idéia do tempo absoluto, do espaço puro, etc." Portanto, se não tivéssemos estas noções concluo eu, que não nos faria a indução crer que um fenômeno se passa do mesmo modo em todos os lugares. Aqui é mister como pensa Garnier, o exercício de outra faculdade, e para crer no futuro, porque o não haverá também? Os elementos requeridos, para que a indução se exerça, são fornecidos por outras faculdades. "Eis aqui, continua Garnier, uma segunda forma do mesmo juízo: não só este corpo, que vejo, tem caído e cairá, mas todos os corpos que não vejo fizeram a farão o mesmo. Neste segundo exemplo, não induzimos da existência atual de uma coisa a sua existência passada e futura, mas desta coisa às coisas semelhantes. Deixo aqui o objeto de minha experiência para passar a objetos sobre os quais ela não se tem exercido, mas obro sempre em virtude de minha crença na constância da natureza. Pode-se chamar a primeira forma da indução, a crença na estabilidade dos fenômenos, e a segunda, a crença em sua generalidade". Nesta segunda forma preciso de outra faculdade, a de generalizar, porque de certo não é a indução que é ainda mais isto, não é ela que abraça o passado, o futuro, o espaço e que generaliza. Se não generalizássemos, não atribuiríamos a outros objetos o que vemos em um. Concluo de um para muitos ou para todos, a conclusão é o negócio da indução, a generalização é o negócio de outra faculdade. Por isso concluo das qualidades patentes às ocultas, quando os objetos nos parecem semelhantes. É a faculdade de generalizar quem nos socorre, ao mesmo tempo que a (p. 251) indução. Os objetos têm certas propriedades semelhantes, em uns sei que estas propriedades são acompanhadas de outras, que não posso observar na ocasião, concluo que o mesmo acontece nos outros. Entendo, generalizo as propriedades ocultas de uns, e as aplico aos outros; a conclusão pertence à indução, e aplicação à generalização.

Por conseguinte, a crença na estabilidade das leis da natureza dependerá da indução, mas de certo depende também da memória

e da faculdade do futuro; e a crença na generalidade destas leis dependerá da indução, mas certamente também da faculdade de generalizar. A indução se baseia na crença à constância da natureza, e a essa mesma crença se reduz a que temos da generalidade dos fenômenos; por ser a natureza constante cremos que os objetos, que têm as mesmas qualidades visíveis, têm as mesmas qualidades ocultas. Estendemos essas qualidades, agora ocultas, mas conhecidas, que acompanharam as visíveis, ao novo corpo, que apresenta qualidades visíveis iguais. Aqui só o que há de mais, é a faculdade de generalizar.

Segue-se que a faculdade da indução, a qual segundo Garnier e outros, nos dá a crença na constância das leis da natureza, não basta por si só para nos fazer conhecer tudo o que lhe atribuem. Além disto será a indução, assim entendida, que conclui? Para haver conclusão não deve exercer-se o juízo? ou o juízo será aqui um modo dessa faculdade? Porque é que concluo, que um fenômeno, que agora observo existiu antes e tem de existir. Nestas conclusões, que formo, tem entrado muitos elementos. Este corpo, que cai, caiu e cairá. Para formar a primeira conclusão necessito da memória, e para a segunda da faculdade do futuro, mas também preciso para ambas da crença na constância da natureza. A experiênci, filha da memória, me ensina, que muitos fenômenos se repetem, ou que muitos corpos têm conservado suas qualidades. Adquiro, assim, ajudado pela memória, o conhecimento de que certas coisas, que são, já foram. Mas ela por si só não me daria a crença de que existiam já antes de qualquer observação, e não nos (p. 252) levaria a ligar crença de existência passada a coisas que vejo pela primeira vez. Esta crença depende da memória e da indução. Por isso vendo um corpo cair, concluo que já caiu, e necessito da faculdade do futuro para saber que o corpo cairá.

Logo para tirar estas conclusões preciso: 1º) da observação atual; 2º) da crença na constância da natureza; 3º) da idéia do passado ou do futuro.

Se não tivesse a idéia do passado, não poderia saber que a natureza tem sido constante, mas posso ter a idéia do passado sem esta crença. Não dependem portanto das mesmas faculdades, mas a faculdade que me dá a crença não se pode exercer neste caso antes da memória. Podemos ter a crença de que os fenômenos já existiram antes da observação atual, sem crer que tenham ainda de existir, é mister para isto a idéia do futuro; mas ser constante não consiste somente em tê-lo sido, mas em continuar a sê-lo para diante; a idéia de constância exige as noções de passado e de futuro, assim parece que a crença na constância da natureza supõe também a idéia de futuro. Mas, replicam, se espero pela reprodução de um fenômeno é somente porque creio que a natureza é constante, e basta

esta crença, para que seja implicada a idéia de futuro, basta a existência da indução para não carecer mais de admitir uma faculdade do futuro. Respondo que posso ter a idéia de futuro sem esta crença. Muitos instintos nos animais mostram que eles provêem, e estes instintos nascem espontaneamente e não se pode admitir neles crença alguma anterior, ao menos a primeira vez que o instinto se manifesta. Quando temos um pressentimento, um não sei que, que prevemos, mas que não sabemos o que seja, ou o que possa ser, haverá aqui alguma crença na constância da natureza? há simplesmente previsão, ou antes prevenção.

Nos juízos chamados de indução, entram, como elementos, idéias fornecidas por diversas faculdades; um destes elementos é dado pelo *indução*, mas não é ela que conclui. Resulta pois que o juízo é diferente da indução, que a indução se limita a fornecer-lhe um elemento. (p. 253) A indução seria somente a faculdade pela qual cremos na constância da natureza, e mais nada. Ela é também necessária, para que, percebendo certos corpos cair, concluamos que os outros estão no mesmo caso, mas é preciso que haja outro elemento para este juízo, que generalizemos as propriedades de um corpo aos outros.

A palavra *indução* tem dois sentidos, em um se entende um raciocínio, em outro se entende uma faculdade, e não se deve confundir uma coisa com a outra. E esta diferença está bem marcada no seguinte trecho de Garnier: "Quando o espírito vai da proposição geral à proposição particular, ele faz sair, ele *deduz* a segunda da primeira. A indução segue uma marcha contrária. Ela parte de uma proposição particular para elevar-se a uma proposição geral... Entende-se ordinariamente por indução um raciocínio que percorre todas as proposições particulares antes de chegar à proposição geral... A indução construída assim seria tão convincente como a dedução: não seria senão uma dedução invertida; não se teria necessidade da crença na estabilidade da natureza para fazer-se uma indução deste gênero, bastaria memória como para a dedução. Mas a indução não se apresenta nunca sob a forma descrita pela lógica. É a nós impossível fazer todas as experiências particulares, que justificassem completamente a proposição geral. Por isso nosso espírito não espera por elas. Recebeu de Deus uma disposição de crer que a natureza é constante, e algumas experiências parciais bastam a sua indução".

Para se fazer um raciocínio indutivo não é preciso ter-se antes feito todas as experiências particulares, o que nem seria possível, mas não é por ter visto um corpo cair uma só vez, nem um só corpo cair, que pensamos que sempre caiu e cairá, e que os outros corpos estão no mesmo caso. Não são necessárias todas as experiências, porém mais de uma; e se não fôssemos dotados da faculdade chamada de *indução*, certamente esse pequeno número de

experiências não seria suficiente e antes seriam necessárias todas. A indução não se exerce sem o exer(p. 254)cício prévio de outras faculdades; uma delas é a memória, outra, porém, é a do futuro muitas vezes.

Não terá o próprio Garnier confundido a *indução*, faculdade, com a indução, raciocínio indutivo? Parece que sim, porque pensa que é a faculdade que nos diz: este corpo que cai, caiu e cairá; enquanto que este é um raciocínio que se resolve no seguinte: este corpo cai, a natureza é constante, logo este corpo caiu e cairá. Mas para este raciocínio preciso não só da indução, que me fornece a crença na estabilidade da natureza, como também da percepção atual e da idéia do passado e da do futuro. A *indução*, faculdade, o que faz com o conhecimento que me subministra, é dispensar maior número de experiências, mas por ela só não poderia tirar as conclusões, que se supõe. São estas conclusões o resultado da indução, raciocínio indutivo. Já se vê, portanto que a palavra *indução* presta-se a um sentido ambíguo, dá ocasião a equívocos. Além disto, será exato que possuamos uma faculdade especial, que nos faça conhecer a estabilidade ou a constância na natureza? Para conhecer que a natureza é constante não é necessário o exercício da memória e da faculdade do futuro? Constante quererá dizer somente, que não mudou ou também que não há de mudar? Posso saber que foi constante até aqui, mas não se segue que ainda o será, e quando se diz que a natureza é estável, constante, quer se dizer que o foi e o será, e por isso creio, que debaixo das qualidades, que descubro, descobrirei outras ainda ocultas, e que um corpo que cai, cairá, etc.

Não me parece que a indução seja uma faculdade, e se o é, não é elementar, mas complexa, e supõe mais do que as idéias do passado e do futuro, porque estas não são suficientes para darem conta do conhecimento na estabilidade da natureza; requer outro elemento, que é a noção de ordem, a qual a razão nos fornece, concebendo-a *a priori* e necessariamente. É este elemento que se vem unir aos fornecidos pelas outras faculdades e que gera o conhecimento, que se atribui à indução. Não podemos crer em desordem na natureza, e quando ela parece mostrar-se, queixamo-nos da nossa ignorância. Cremos firmemente que (p. 255) os fenômenos e tudo quanto existe no universo está submetido a certas leis, e que ao conhecimento destas leis se deve dirigir principalmente todo o nosso estudo, porque descobertas elas, não é mais necessário fazer todas as experiências; tudo o mais se conhece antes da observação ulterior, e quando estas leis são bem fixadas, a observação ulterior vem confirmar as nossas previsões e nunca as desmente.

É necessário, porém, o conhecimento da ordem relativa, para que seja concebida a ordem absoluta, a razão nunca se exerce senão em presença de dados de outras faculdades de conhecer; e

para que esta ordem, que a razão concebe, seja reputada constante, é de necessidade que a memória e a faculdade do futuro tenham também intervindo. Mas, uma vez que a crença na estabilidade das leis da natureza está reconhecida, não precisamos mais do que da observação de um fato particular para concluir por indução: este corpo cai, logo caiu e cairá sendo as circunstâncias as mesmas, porque existe ordem na natureza, e ordem constante e estável.

Esta crença está tão plantada no nosso espírito que nos admiramos, quando encontramos um fenômeno, que não se assemelha a nenhum outro. O fenômeno nos parece ininteligível e tratamos de procurar fatos semelhantes, convencidos de que tudo está sujeito a leis invariáveis, e que basta colocar as coisas nas circunstâncias requeridas, para que se devam seguir os mesmos fenômenos. Não é a concepção de ordem, que me dá esta idéia de futuro. Dotado somente da memória conceberia a ordem no passado, mas poderia deixar de concebê-la no futuro. Vendo um corpo cair pensaria que sempre caiu, mas não pensaria que terá ainda de cair. Observando as qualidades visíveis saberia que o corpo possuiu outras, mas não saberia que ainda continua a possuí-las, e as possuirá. Em verdade não compreendo, como se possa admitir uma faculdade para o passado sem se admitir outra para o futuro; e se a concepção da ordem ou o conhecimento que temos, de que as coisas deste mundo são regidas por leis, é bastante para se conhecer que um (p. 256) fenômeno, que se produz, se produzirá, então também é bastante para que conheça, que se produziu, e contra a memória podem reverter as objeções feitas contra a faculdade do futuro. A razão afirma que as coisas são regidas por leis, mas não que o foram e o serão; é por ter a noção do passado e a do futuro, que considero estas leis como invariáveis, estáveis, constantes, regendo, tendo regido, e havendo de reger o que se passa no mundo. Portanto o conhecimento, que temos da estabilidade ou constância da natureza, que Garnier e outros referem a uma faculdade elementar do espírito, é um produto de muitas faculdades, é um conhecimento complexo.

Por estar convencido de que a ordem reina na natureza, por conceber a ordem absoluta e necessária em tudo quanto existe na criação, não preciso fazer ou ter feito todas as experiências para concluir de um fato particular a uma lei geral, e não preciso observar todos os fatos para concluir, que em circunstâncias idênticas os mesmos fenômenos devem aparecer, ou já apareceram. Se me engano, não o posso atribuir à minha razão, que diz que tudo existe na mais perfeita ordem, mas à falta de observação ou à observação não bem feita, por tomar como fato semelhante o que não é, e crer idênticas as circunstâncias que o não são, ou por não poder descobrir a lei que minha razão afirma que existe. Na aplicação

da concepção da razão é que pode intrometer-se o erro, e não no conhecimento que ela fornece. Existe ordem na natureza, assim como existe uma causa para o fenômeno, mas nem sempre se descobre esta ordem, como não se descobre sempre a causa.

Não é permitido dizer-se que há simples crença na constância da natureza; há certeza, e se, como pensa Garnier, a indução é uma faculdade que nos dá crenças e não a certeza, é mais um motivo para se pensar, que não é ela que nos fornece o conhecimento da estabilidade da natureza. Que se diga que os resultados previstos pela faculdade do futuro não são sempre verificados pela experiência posterior, e que para termos certeza de que um fato que tem acontecido, tem de acontecer, é (p. 257) necessário que a experiência constante nos tenha dado o conhecimento, de que nossas previsões neste particular se tenham sempre verificado, bem é. Mas isto acontece porque as nossas observações passadas não são todas perfeitas, e as leis do mundo não são todas bem sabidas, ou porque prevemos um acontecimento sem atender suficientemente às circunstâncias presentes, e sem contar com outras que devem dar-se no futuro. E como nos temos freqüentemente enganado por esses motivos, é esta a razão, pela qual não temos nas nossas previsões ordinariamente tanta segurança, e nosso espírito muitas vezes na concepção do futuro não tem certeza do resultado que prevê, e fica antes no estado de simples crença, estado em que ainda se concebe a possibilidade do contrário, e no qual não existe a convicção, que temos do presente e do passado de que fomos testemunhas. Quando, porém, a experiência do passado não tem vindo contrariar as nossas previsões, concebendo o futuro ficamos tão convencidos de que se há de seguir o resultado, como se o víssemos ou o tivéssemos visto. Depende isto da confiança que depositamos nas nossas observações anteriores e presentes, e não é isto peculiar ao futuro.

Depositamos nós sempre tanta confiança no conhecimento do passado, como no da atualidade, e na atualidade até a nossa certeza é a mesma, quando para conhecer usamos de qualquer faculdade do espírito? A experiência do passado nos guia. As faculdades exercendo-se solitárias nos dão a certeza, e a possibilidade do contrário não é concebida, senão quando a memória intervém mostrando-nos que o contrário já se deu. Sem esta interferência da memória não há dúvida, estamos certos, convencidos do que vimos, do que vemos e do que concebemos no futuro. Há alguém que deixe de estar convencido que há de morrer? O que não sabemos é precisamente a época, porque a época da morte tem variado, e não temos ainda podido descobrir as leis que regulam a duração da vida, posto que hoje se tenha calculado a nossa duração provável. Quando Kepler fez conhecer que se descobriria entre Marte e Júpiter um ou muitos corpos (p. 258) celestes que encheriam a

lacuna, que se notava na lei sobre as distâncias dos planetas, quando Kant profetizou um novo corpo celeste, que depois foi descoberto por Herschell, estes grandes homens não tinham plena convicção do que anunciavam? Tinham certeza, porque estavam convencidos que eram bem estabelecidas as leis, que regem os corpos celestes.

Espero tal acontecimento: espero, porque sou dotado da faculdade do futuro, é que tal acontecimento e não outro, porque a natureza é constante em suas leis. A esperança é obra da faculdade do futuro, a matéria do que se espera não lhe pertence. Eis aqui bem marcada a noção, que nos dá a faculdade do futuro. Hume pensa que o princípio que nos arrasta a concluir da aparição de um fenômeno à futura existência do outro, é o hábito, porque temos observado a ligação constante dos dois fenômenos. "Mas, responde Garnier, como é que o hábito pode mudar esta proposição: tenho achado até aqui que tal objeto tem produzido tal efeito, nesta outra; prevejo que todos os objetos, cujas aparências são semelhantes, produzirão os mesmos efeitos? Como é que o hábito pode transformar o passado em futuro? "Há sem dúvida, como pensa Garnier, um fenômeno novo; porém este fenômeno novo não consiste unicamente no conhecimento dos efeitos, mas também em que estes efeitos se *produzirão*: não é o hábito, nem a indução ou outra qualquer faculdade que transforma o passado em futuro, é preciso a intervenção da faculdade do futuro. As outras faculdades nos dão a matéria do conhecimento, a faculdade do futuro indica que a aparição não é agora, nem foi, mas será.

Sem esta faculdade os verbos não tomariam a forma do futuro, assim como sem a memória não teriam pretérito. Sendo assim, como penso não haver dúvida, não é exata em todo o seu rigor a máxima de Bacon que tudo o que sabemos deriva da experiência. Porque não me limito a saber o que foi e o que é, também sei muita coisa que há de ser, e tanto que me determino em conseqüência deste conhecimento, e executo as ações consentâneas ao fim previsto. A experiência é necessária para indicar o resultado que se deve obter, e para verificar as nossas previsões, as quais muitas vezes não consistem em um resultado já obtido, mas em uma certa combinação de elementos, é verdade que já conhecidos isoladamente ou em outra combinação, mas que agora concebemos em nova combinação; e muitas vezes não acontece exatamente o que prevíamos, porém até coisa bem diversa, mas por deixar de acontecer, o que prevíamos, não deixamos todavia de ter a idéia de coisa futura. Se conhecêssemos bem todas as leis, que regem os fenômenos deste mundo, assim como conhecemos algumas, nunca nos enganaríamos em nossas previsões, uma vez que atendêssemos a todas as circunstâncias. Sabemos que um fenômeno se tem seguido constantemente a outro, imediatamente que o primeiro se apresenta, esperamos pelo segundo, a idéia do segundo fenômeno nos é suge-

rida pela associação, porém o conhecimento, de que ele tem de aparecer, depende de outra faculdade. Não é a associação que nos dá este conhecimento, se fosse ela, somente o teríamos depois de manifestado o outro fenômeno, e não antes de se manifestar, e uma coisa é ter a idéia de um fenômeno e outra contar com a aparição do próprio fenômeno, ocorrendo muitas vezes que a idéia é despertada pela associação, que a reaparição do fenômeno é prevista, e todavia ele não aparece. Temos tanta confiança muitas vezes em nossas previsões que, como muito bem diz Dugald-Stewart: "logo que uma segunda experiência apresenta resultados diferentes, longe de suspeitar um desarranjo nas leis da natureza, concluímos antes sem hesitar, que as circunstâncias não eram exatamente as mesmas."

Penso, do que tenho dito, que não pode restar dúvida sobre a existência de faculdade do futuro. Esta faculdade não se exerce senão depois de outras faculdades, assim como a memória; e não sei que seja mais incompreensível admitir, que possa haver previsão de um acontecimento que ainda não existe, do que, que haja conhecimento do acontecimento, que existiu, mas que também não existe na atualidade. Como temos estes conhe(p. 260)cimentos é sempre, repito e repetirei, um mistério. Temos a noção do futuro, como temos a do passado, e basta-me saber isto para reconhecer duas faculdades diferentes, elementares, e fundando-me nas mesmas razões para admitir uma e outra. Procure-se explicar o futuro pela imaginação, pela indução, pelo concurso de quaisquer faculdades, sempre se encontrará um elemento simples, que nenhuma explica.

Portanto, existe uma faculdade, que nos dá a noção do futuro. A matéria a que está unido o elemento do futuro é subministrada pelas outras faculdades de conhecer, mas a forma, que dá este elemento ao conhecimento é especial, *sui generis.* E como nem sempre o que esta faculdade nos induz a pensar, se realiza; concebendo uma coisa no futuro, não ficamos tão convencidos do que ela nos faz prever, como do que se passa ou se passou, e que a experiência mostra, e por isso damos aos conhecimentos em que entra o elemento do futuro antes o nome de crença, do que o de verdadeiro conhecimento; e porque crer não é saber ou conhecer, por isso cremos no futuro, e conhecemos ou sabemos no presente e no passado, de que fomos testemunhas, sem embargo de que a nossa certeza no futuro é tão grande muitas vezes, como no presente e no passado.

CAPÍTULO XVII — Faculdade da Linguagem

Dois fatos existem que tem muita relação um com o outro: temos o poder de indicar os nossos pensamentos por meio de sinais, temos o poder de interpretar os sinais, de compreender sua significação. Traduzimos os nossos pensamentos por sinais, traduzimos

os sinais por pensamentos; exprimimos nossas idéias por sinais, e interpretamos os sinais, que vemos produzidos. Em um caso a idéia precedeu o sinal, em outro caso o sinal precedeu a idéia. Será a mesma faculdade? Serão (p. 261) duas faculdades? E se são duas, serão da mesma natureza? Os diferentes estados da alma são acompanhados de atos exteriores, de gestos, de movimentos, de certas modificações no corpo, e até de emissões particulares da voz. Todos estes atos são involuntários, e até muitos deles sem consciência. Êstes são os sinais naturais. Cada estado do espírito tem sua expressão correspondente. E a fisionomia trai os nossos pensamentos, e por tal modo que ela conserva os vestígios das afecções habituais, e se torna cada vez mais característica com os progressos da idade. Não me ocupo aqui do que respeita a ciência do fisionomista, mas ela prova, que as diversas operações do espírito se traduzem por sinais físicos. Entre os surdos-mudos existe uma linguagem natural, que os mestres e os discípulos falam nas escolas de preferência à linguagem artificial: ela é a mesma por toda a parte apesar de não terem tido as diversas escolas comunicação entre si.

Vemos, portanto, como um primeiro fato, que naturalmente os diversos estados da alma são expressos por sinais no corpo e desde já a correspondência entre o moral e o físico se patenteia claramente. Nada do que se passa na alma deixa de repercutir no corpo. Será esta propriedade uma faculdade especial da inteligência? Não é preciso admiti-la. A motividade a explica, ou antes não tem explicação. Aqui é um ato do espírito, que põe em ação o corpo, em outra ocasião, como no exercício da sensibilidade, é uma modificação no corpo, que ocasiona uma modificação na alma. No primeiro caso é a afecção espiritual que influi sobre o físico, no segundo é o físico que vai influir sobre o espiritual. E já vimos que as faculdades, que servem para este comércio, são a sensibilidade e a motividade principalmente. Não estamos portanto autorizados para exigir uma faculdade especial pela qual as diversas modificações no espírito, sejam acompanhadas de, modificações no corpo. É precisamente o que faz a motividade, essa faculdade pela qual reagimos sobre o nosso físico. E demais, (p. 262) se fosse uma faculdade, não seria uma faculdade de conhecer, mas de fazer conhecer. Resta por conseguinte o outro fato, o da interpretação desses sinais.

De que serviriam esses sinais, os quais muitas vezes são desapercebidos pelo sujeito, em quem se manifestam, se não houvesse nos outros indivíduos o conhecimento de sua significação? Que temos o poder de interpretar estes sinais, que conhecemos os pensamentos e sentimentos dos outros pelas diferentes modificações físicas, que apresentam, não há dúvida alguma. O sinal nos faz conhecer o pensamento alheio, e não descubro entre as faculdades intelectuais já estudadas alguma, que nos dê semelhante conhecimento;

existe pois para isso uma faculdade especial. Ela se exerce involuntariamente antes de ser sujeita à vontade. Os sinais são instintivos antes de serem voluntários, e assim também a sua interpretação. O menino na mais tenra idade, sem saber qual é a sua fisionomia, quando está afetado pelos diversos sentimentos que experimenta, chora ou sorri-se conforme a fisionomia que apresentamos. "É coisa admirável, diz o sábio Garnier: o menino que se dirige a nós não olha senão para nosso rosto, volta instintivamente seus olhos para os nossos, vai procurar neles a significação onde pode ser dada, e todavia ignora que é pelos olhos principalmente que ele exprime seus sentimentos." A propósito desta reflexão direi que um de meus filhos, que conta apenas ano e meio, quando procura saber a resposta à alguma pergunta ou pedido que faz, se se não olha para ele, segura a cara das pessoas, a quem se dirige, e a volta para a ver, para conhecer deste modo o verdadeiro pensamento, não se contentando com a simples resposta, ou mesmo adivinhando pela expressão do rosto, que se pensa algumas vezes o contrário do que se está dizendo, e determina-se antes pela fisionomia do que pelas palavras.

Ao aspecto de tal gesto ou de tal sinal conhecemos tal pensamento, sem que tenhamos necessidade de saber, que tal pensamento corresponde a tal sinal. Pelo contrário a interpretação do sinal precede o seu emprego voluntá(p. 263)rio. Um gesto, um acento de voz não pode ser empregado voluntariamente antes de ter sido involuntariamente interpretado. Os meninos compreendem os sinais naturais, antes de os empregarem como sinais e de compreenderem os sinais de convenção. Se o homem não experimentasse os diversos estados expressos pelos sinais, não os poderia interpretar; e é bem certo, que não podemos fazer a interpretação senão daquilo que temos sentido nós mesmos, e que foi revelado em nós. Mas o conhecimento dos sinais, que exprimem o que sentimos, não é adquirido senão depois que os temos interpretado nos outros, então é que tomam o caráter de sinais, é que os podemos manifestar de propósito.

Por conseguinte a expressão natural dos nossos pensamentos e afecções é contemporânea da interpretação dos sinais, mas a expressão voluntária não nasce senão depois da interpretação involuntária. O que mostra que toda linguagem de convenção provém da linguagem natural. Além disto para convencionar qualquer linguagem é mister que os homens se tenham antes entendido reciprocamente, e portanto que exista uma linguagem natural, isto é, sinais e sua interpretação. E de mais por nossa vontade só não somos capazes de instituir um sinal como tal, porque é necessário que seja interpretado pelos outros, e portanto susceptível de exprimir aos outros, o que exprime para nós. E a prova disto está em que é impossível fazermos com que um sinal, que naturalmente expri-

me certo sentimento, seja voluntariamente empregado para exprimir outro, visto como não seria entendido absolutamente, e sempre despertaria a idéia, que naturalmente representa. É depois de termos interpretado os sinais nos outros, que eles se tornam percebidos em nós, e então os podemos empregar voluntariamente, e até certo ponto temos o poder de fazer calar a sua manifestação, ou de empregá-los para fingir aquilo que não sentimos, ou o contrário do que sentimos.

Mas para que possamos empregar voluntariamente os sinais, não será preciso o socorro de alguma outra fa(p. 264)culdade Se não fôssemos imitadores, estaríamos no caso de exprimir voluntariamente nossos pensamentos, e ainda mais de aprender os sinais convencionais? O que é imitar? É reproduzir o que observamos. Imitamos o que se passa fora de nós, imitamos também o que se passou em nós. Os meios empregados para a imitação diferem conforme o que queremos reproduzir; para a linguagem empregamos a faculdade que possuímos de influir sobre o nosso corpo, e conhecemos quando temos conseguido o fim. A imitação é neste caso voluntária, mas antes dela há uma imitação involuntária, instintiva, dependente de certa inclinação especial, da qual nos ocuparemos, e que prepara e dispõe os órgãos para receberem os impulsos voluntários.

A imitação é indispensável na transformação da linguagem natural em artificial, sem ela não seríamos capazes de fazer um sinal voluntariamente, ou seja um sinal que se produziu em nós, e que agora queremos reproduzir para significar alguma coisa, ou seja um sinal que observamos nos outros, e que procuramos produzir também. Antes, porém, de ligar os sinais artificiais ao pensamento, os meninos os imitam; pronunciam palavras, fazem certos gestos, dão certas atitudes ao corpo, porque os viram nos outros, e mesmo nos objetos da natureza, e só depois conhecem a sua significação. Não eram ainda sinais, mas o físico do sinal, porque só é sinal próprio o que representa um pensamento.

Fica estabelecido que, anteriormente a qualquer convenção, os homens se entendem naturalmente. Com a experiência aprendemos que tais fenômenos físicos exprimem tais e tais pensamentos, ou estado do espírito, e desde esse momento os fenômenos físicos tomam o caráter importante de sinais, e os empregamos com intenção. No princípio foram empregados os próprios sinais naturais, mas voluntariamente. E como todo conhecimento, que está fora do império da vontade se apresenta primitivamente no estado de síntese, a linguagem, que o representa, também existe neste estado. À medida, porém, que por meio da abstração começamos (p. 265) a analisar nossos pensamentos, e que as idéias se multiplicam, a linguagem natural e sintética se torna insuficiente, e temos necessidade de analisar

também a linguagem natural, de resolvê-la em seus elementos, e de criar novos, que ao princípio têm grande analogia com os primitivos, e daí provêm os sinais artificiais ou convencionais, que cada vez se tornam mais afastados dos sinais naturais. Não se pense que é somente a linguagem de ação, que é natural, e se torna artificial. As diversas emissões da voz, as articulações com seus acentos e inflexões são também sinais naturais; os próprios surdos-mudos também emitem certos sons articulados, posto que os não ouçam.

A faculdade da linguagem, logo que fica sujeita à vontade, emprega na representação de nossos pensamentos não só os gestos, a fisionomia, as diferentes atitudes e movimentos corpóreos, e os sons locais, mas também a pintura, a escultura, e outros meios. Esta faculdade não se limita a fazer assim representar as idéias, ela transforma uns sinais em outros. A escrita não exprime diretamente as idéias, como faz um gesto, um grito, uma pintura, mas exprime os diferentes sons, de que é formada a palavra que representa a idéia. A imitação, como dissemos, toma grande parte na linguagem de convenção, e com efeito os meninos imitam os diferentes gestos, as diferentes palavras, que vêem e ouvem, sem lhes ligar idéia alguma. A palavra é muito antes aprendida do que sua significação e muita gente pronuncia palavras às quais não liga sentido algum, ou lhes dá um sentido bem diverso do que tem. E há animais, como o papagaio, que imitam perfeitamente uma palavra sem lhe atribuir idéia alguma.

Tratando das sensações disse que as que chamei representativas eram as únicas que podiam ser traduzidas por sinais, visto que as percepções, que originavam, eram as únicas susceptíveis de serem representadas; e com efeito as diversas linguagens se dirigem à vista, ao ouvido ou ao tato, e não conheço meios de se representar diretamente um cheiro ou um sabor. Pode-se pelo cheiro (p. 266) indicar certas idéias, mas não acontece que se possa com o socorro de sinais indicar um cheiro, de modo que o sinal vá despertar a sensação, assim como o faz para as percepções visuais. Os sinais, que se podem tornar voluntários, são aqueles que pertencem aos movimentos voluntários, e que dizem respeito às sensações ativas; tornados convencionais podem então ser associados às sensações puramente afetivas. De sorte que o império, que temos sobre o sinal, se estende até certo ponto à sensação, e recordando a palavra parece-nos reproduzir a sensação, bem que o não façamos. Está portanto provado que existe em nós uma faculdade de linguagem, pela qual não só os nossos pensamentos são traduzidos por sinais, assim como os sinais são interpretados e indicam os pensamentos.

Sem esta faculdade os sinais não existiriam, e não teriam significação alguma. Por que o que é um sinal? É tudo que serve para excitar uma idéia. Se pois as mudanças, que se passam no

corpo de nossos semelhantes, não nos despertassem idéias, não constituiriam sinais, e as mudanças semelhantes, que se passam em nós, não seriam tidas por tais por nós mesmos, e nem as provocaríamos de propósito para indicar nossos pensamentos. O sinal não adquire seu valor senão pelas idéias que lhe ligamos, sem o que seria um fenômeno qualquer, que nada significasse. Tudo quanto na natureza ou na arte serve para excitar idéias, é um sinal; a idéia se acha associada ao sinal, de modo que o sinal desperta a idéia, e a seu turno a idéia faz aparecer o sinal, quando dispomos dele. A associação é o agente misterioso, que liga o sinal à idéia, e que põe o homem em relação com seus semelhantes e até com o universo todo.

A natureza dispôs o órgão vocal por tal modo, o colocou em tão íntimas relações com o órgão auditivo, que as sensações do ouvido repercutem no órgão vocal, e dão ocasião a certos movimentos, que servem de sinais a estas sensações; e não é tudo ainda. Este mesmo órgão vocal entretém relações secretas com o resto do organismo, e não há por assim dizer afecção, que se (p. 267) passe nos outros órgãos, que não venha manifestar-se nesse órgão, e modificações diversas da voz se produzem, e servem de sinais a todos esses estados interiores. Por aqui se pode ver que os meios de comunicação entre homem e homem serão mais fáceis pela voz, ou antes pela palavra, do que por outros veículos; porque o órgão vocal se presta a uma infinidade de modificações, de que ele só é susceptível, e sobre este órgão vem impressionar quaisquer sons emitidos por nossos semelhantes, de sorte que as idéias excitadas por esses sons são sempre acompanhadas de seus sinais, tanto naquele que fala, como naquele que escuta. Que clareza de conhecimento deve resultar deste encontro tão admirável! Ao mesmo tempo que temos a idéia, temos o seu sinal. A expressão é tão natural ao homem como a interpretação, e não sei o que seria a linguagem, se todas duas não concorressem juntamente para constituir como que uma só e mesma faculdade. Se exprimimos, é porque interpretamos, e se interpretamos, é porque exprimimos.

É por se ter notado que certos movimentos, certos gestos, certas emissões de voz acompanham sempre certas idéias que estes movimentos, estes gestos, estas emissões de voz se tornam os sinais destas idéias; é a associação que serve de laço entre uns e outros. Se um objeto desperta sempre um pensamento, este objeto fica sendo o sinal deste pensamento, se um gesto precede ou acompanha sempre outro pensamento, ele fica o seu sinal: e então voluntariamente mostramos o objeto, fazemos o gesto, etc., para exprimir nossos pensamentos. O homem portanto é levado a usar de certos sinais, porque naturalmente estes sinais estão ligados a certas idéias.

Mas os sinais não servem somente para fazermos conhecer o que se passa em nós; eles têm outro uso menos importante, eles

servem para nós mesmos; é por eles que fixamos e temos à nossa disposição as idéias, que por si sós seriam fenômenos muito fugitivos. A união da idéia ao sinal fica tão estreita que não podemos ter uma idéia sem seu sinal, nem o sinal sem a idéia; porém (p. 268) essa reciprocidade não é a mesma quanto às sensações, como o é para a idéia; a sensação me pode fazer recordar o sinal, mas o sinal não faz reviver a sensação. Não digo que o sinal natural não se apresente com a sensação, nem que a sensação não se manifeste, quando o seu sinal natural se produz. O que digo é que não está em nosso poder fazer reaparecer uma sensação, quando nos recordamos do seu sinal convencional. E ainda mais, haverá, sinal artificial para as sensações? Logo que damos um nome a uma sensação, e que portanto a distinguimos das outras, existe ainda sensação? Ou antes a sensação tem desaparecido, e é sua idéia que fica? Não é certamente mais uma sensação pura; e quando o nome chegar ao ponto de despertar alguma coisa, não é imediatamente a sensação que é despertada, mas a sua idéia, a qual vai reagir sobre o cérebro e fazer aparecer a representação mental, e nunca a sensação mesma, salvo se houver reação sobre o próprio órgão, como parece às vezes suceder. E esta reação se dará com as sensações representativas somente, e nunca com as afetivas; e em todo o caso não é uma verdadeira sensação que se excita, e sim unicamente a sua representação mental ou a sensação cerebral, que lhe corresponde. Ordinariamente o nome só faz aparecer a idéia.

A prova de que o nome é o representante da idéia, e não de simples percepções, é que debaixo de um só nome estão compreendidas muitas percepções e até muitas idéias, que a inteligência reuniu e incorporou, por assim dizer, no nome. Tanto é isto verdade que só podemos dar nomes às percepções que distinguimos umas das outras, enquanto que aquelas, que são confusas, ficam sempre sem nome. Por isso, as modificações afetivas, a que ligamos um nome, que é susceptível de ser recordado volutariamente, não são elas mesmas recordadas, visto como o sinal é só aplicado a certas circunstâncias perceptíveis, que acompanham a afecção, e são estas, que são despertadas, e nunca a própria modificação. E se em algum caso a modificação volta, não é por efeito imediato do sinal. (p. 269) Os sinais servem para nos comunicarmos com nossos semelhantes, para a expressão dos nossos pensamentos, mas não se limitam a este uso, já de tanto momento, servem também ao próprio indivíduo. Condillac diz que sem sinais não podemos quase comparar as nossas idéias simples, nem analisar as nossas idéias compostas. E que portanto as línguas são tão necessárias para pensar como para falar, para ter idéias como para exprimi-las. Vejamos. Sem sinais não podemos ter idéias?

Dissemos que os nossos sentimentos, os nossos pensamentos eram acompanhados de certos atos físicos, que lhes servem de sinais,

pelos quais os outros compreendem estes sentimentos e estes pensamentos. Enquanto involuntários, e impercebidos pelo próprio indivíduo, em que se efetuam, esses sinais não são para ele verdadeiros sinais; porque nada significam para ele, embora o sejam para os outros, que os interpretam. É mister que sejam notados pelo próprio indivíduo, para se constituírem para ele verdadeiros sinais, e isto só acontece quando ele produz ativamente estes sinais, que até aí eram involuntários. E os primeiros, sobre os quais se deve a atenção fixar, são os sons vocais, porque no próprio indivíduo, que os emite, são eles ao mesmo tempo ouvidos, e podem ser interpretados, como se partissem de outro indivíduo. De sorte que os sons vocais são os únicos, em que se acha reunida a dupla vantagem da expressão e da interpretação. Por conseguinte, não é de admirar que sejam os sinais por excelência, tornando-se o mesmo indivíduo quem fale e ouve, quem decompõe o pensamento para exprimi-lo, e o recompõe para entendê-lo. E por isso pronunciamos baixinho ou mesmo alto as palavras, quando queremos melhor compreender o seu sentido.

Para que um sinal adquira o seu caráter próprio seja realmente um sinal, é necessário que represente alguma idéia. Logo, sem idéias não há sinais. A idéia precedeu o sinal, que não tem significação senão porque (p. 270) está associado a uma idéia. Os sinais nada são por si mesmos não são senão o que representam, ou o que lhes fazemos representar. E para representar é necessário que lhes tenhamos unido idéias, ou notado a significação que indicam naturalmente. Não se tornam pois verdadeiros sinais senão depois que a vontade se tem apoderado deles, e deixam de ser naturais para se transformarem em artificiais ou convencionais. O que são para o homem ou o animal, em quem se manifestam involuntariamente, os sinais que exprimem seus modos de ser? Nada absolutamente. O nome seria um simples som tanto para aquele que o emite, como para aquele que o ouve, se não lhe atribuíssem uma idéia. Seria o som grave ou agudo, que produz uma corda, quando lhe imprimíssemos um movimento. Para aquele que tem conhecimentos, estes sons significam alguma coisa, mas para quem não os tem, o que significam? E se o homem fosse tão passivo como a corda, o que seria o som? Este é o caso do homem em que aparecem certos fenômenos, que são sinais de seus estados interiores, mas para o qual estes sinais não tem significação, porque se efetuam passivamente. Para que um som seja um vocábulo, o espírito deve possuir idéias; a idéia é que dá nascimento ao vocábulo.

Pensaram alguns filósofos que o espírito não é capaz de ter idéias abstratas, nem idéias gerais sem o socorro dos sinais. E até disseram que as idéias abstratas e gerais não eram mais que os próprios vocábulos. É um erro, porque o uso dos sinais pressupõe a existência de idéias abstratas e gerais, e o espírito independentemen-

te dos sinais abstrai e generaliza. Se não abstraísse e não generalizasse, nunca se apoderaria dos sinais naturais para exprimir seus pensamentos, nunca os empregaria para significar classes, e nunca criaria outros para significar o que no conhecimento primitivo está em uma completa síntese. É a vontade que põe os sinais naturais à disposição da inteligência. E por conseguinte se os elementos primários são fornecidos pela natureza nos gestos e gritos instintivos, é a nossa própria atividade que os transforma em sinais de nossas idéias, os aper(p. 271)feiçoa, e lhes dá uma forma nova. Portanto não são os sinais que criam as idéias, mas as idéias aos sinais, e o homem não pensa porque fala, mas fala porque pensa. E o estudo das línguas mostra que as palavras abstratas crescem em número com o progresso da inteligência, e à medida que o pensamento é mais bem analisado. As palavras se multiplicam ao mesmo tempo que as idéias. Os termos gerais sucedem aos individuais, e os abstratos às figuras, assim como a palavra substitui o canto, a escritura à pintura. Sem a generalização a linguagem seria impossível, porque não heveria senão nomes próprios, e ilimitado seria seu número, seria até impossível qualquer descrição dos mesmos indivíduos.

Os sinais servem para fixar as nossas idéias, e não para fazê-las nascer; servem de meios de associação, de sustentáculos da memória, são de grande auxílio para a formação das idéias compostas, e para a sua combinação. O sinal, o vocábulo, designando o resultado de combinações anteriores, faz com que o espírito seja aliviado da obrigação de recomeçar a todo instante essas operações; e a existir essa obrigação, não seria possível fazer combinações ulteriores, e a memória sobrecarregada incessantemente de todas as circunstâncias, e a inteligência inundada de tantas idéias ficariam como que inativas, não sendo permitido à força do espírito partilhar ao mesmo tempo a sua atenção sobre tantas coisas. O sinal, a palavra é uma fórmula que facilita e simplifica as análises, que se têm de executar. A inteligência não pode ter presente uma série muito longa de idéias. É mister que esta série seja resumida em uma só idéia, é mister que esta idéia que resume todas as outras, seja fixada por um sinal, que a represente, e é sobre estes sinais, que se formam as novas combinações, sem que seja necessário decompô-las em seus elementos primitivos, e possuí-los todos distintos. Cumpre observar com Tracy(1) que o sinal, posto que represente a idéia composta, têm certas propriedades, que não teria a idéia só, visto como execu(p. 272)tamos com o sinal certas operações que não poderíamos fazer, se usássemos da própria idéia; mas acontece daí que possuímos muitas vezes a consciência do sentido de uma

(1) *Grammaire*.

palavra sem poder explicá-lo, o que nos expõe a erros quando dela usamos.

Quanto mais abstrata é uma idéia, tanto mais difícil é de ser considerada pela atenção, e não sendo as idéias atendidas ficam confusas. Mas os sinais têm a propriedade de fazê-las notar e de torná-las distintas, por isso mesmo que lhes dão um corpo, por assim dizer, que as retêm debaixo de certa forma, em que somos senhores de contemplá-las pelo espaço de tempo necessário, pois que dispomos a nosso grado desses sinais. Concluímos pois que sem os sinais, e principalmente sem a palavra, o exercício de nossas faculdades seria muito limitado, e que quase impraticável seria o raciocínio.

Quando proferimos uma palavra, nem sempre temos presentes todas as idéias, que compõe a idéia complexa expressa pela palavra, mas temos presentes aquelas, que na ocasião são indispensáveis, sem o que o vocábulo não teria sentido. E quando assim não acontece, é mister que o espírito procure reaver essas idéias constituintes, e é esta a razão, porque, todas as vezes que a matéria não nos é familiar, somos obrigados a proceder lentamente em nossos raciocínios, ou são eles impraticáveis, porque os sinais não têm a verdadeira significação. É também a razão, pela qual, empregando as mesmas palavras, concluímos diversamente, visto que embora sejam as palavras as mesmas, quanto ao seu mecanismo, não têm para todos, que a empregam, o mesmo significado. A palavra por si só é um som; ela só tem valor pelas idéias a que está associada, e que excita.

A propriedade, que têm os sinais de fixarem as idéias e de socorrerem o raciocínio, prova a duplicidade do homem. Porque os sinais pertencem à matéria, ao corpo; as idéias pertencem ao espírito; e quanto mais intelectualizadas são as idéias, isto é, quanto mais apartadas estão de sua origem aquelas, que a tem corpórea, tanto maior (p. 273) necessidade há de sinais, que as representem. Tracy pensa que esta propriedade dos sinais depende de que o sinal associa a idéia, que ele representa, à sensação que produz, e deste modo faz que percepções muito fugitivas participem das propriedades da sensação, a qual por sua natureza é uma percepção muito viva, muito distinta. Sem admitir esta explicação, é certo que a produção da palavra serve de muito para atendermos às idéias, e retê-las. O fato é que para entendermos muitas vezes o que lemos, somos forçados a pronunciar as palavras até em voz alta, o que impede qualquer distração; e são os sinais vocais, que tendo a dupla propriedade de impressionar os órgãos da voz e do ouvido simultaneamente, oferecem maiores vantagens a este respeito, além de serem aqueles de que dispomos melhor, e que variamos ao infinito para marcar as mais imperceptíveis diferenças, que descobrimos nas

nossas idéias. O hábito encobre os efeitos da linguagem. A grande rapidez da palavra faz com que falemos muitas vezes sem pensar, ou pensemos com a rapidez da palavra sem suspeitar a sua necessidade.

Tais são as reflexões que me ocorreram sobre a faculdade da linguagem, a qual consiste para nós no poder, que não assiste, de interpretar os sinais e de exprimir nossas idéias por eles, a fim de serem interpretadas; poder este que nos parece constituir uma só e única faculdade, porque se não há sinal sem interpretação, também não haveria interpretação sem sinal, o poder de interpretar nasce com o poder de exprimir, e um não se exerce sem o outro.

CAPÍTULO XVIII — Faculdade da fé

Diversos são os modos porque adquirimos conhecimentos, e os conhecimentos variam conforme a faculdade, que nô-los faz adquirir. Conhecemos pela consciência, pela percepção externa, pela razão, pela memória, pela generalização, pelo juízo, etc. Todas estas faculdades nos dão conhecimentos especiais; mas algumas delas nos dão conhecimentos primitivos sobre os quais as outras operam, e fazem sair novos conhecimentos; no primeiro caso estão as percepções da consciência, da receptividade, da razão e da memória. Nas percepções somos nós mesmos o sujeito que as recebe; conhecemos por nós mesmos os objetos a que elas se referem, os conhecemos por observação própria e direta. Mas além destes conhecimentos, que chamarei diretos, porque só os devemos a nós mesmos, possuímos outros, que não devemos a nossa experiência, porém à de nossos semelhantes, que nô-los transmitem. Temos então os conhecimentos indiretos, de tradição, adquiridos por eles em presença de objetos que também se nos manifestaram, ou até de objetos que nunca se patentearam a nossa observação. Os primeiros conhecimentos os adquirimos nós por nossa própria ação; os segundos somente os recebemos, já formados por outrem.

Estes conhecimentos não são primitivamente originados por nenhuma das nossas faculdades perceptivas, posto que possam ser elaborados pelas outras. São eles aceitos dos nossos semelhantes, e portanto deve existir alguma faculdade, diferente de todas aquelas de que temos falado, pela qual recebemos conhecimentos indiretos, e os aceitamos, como se fossem por nós mesmos adquiridos. É esta faculdade que chamo *Fé*.

Todo conhecimento supõe um ser que conhece, e algum objeto conhecido; este ser, que conhece, somos (p. 275) nós ou são os outros, podemos conhecer e os outros também, e os outros nos podem transmitir os seus conhecimentos, e nós os aceitarmos; nesta aceitação dos conhecimentos alheios consiste a fé. Não fomos nós

o teatro, em que se iniciaram os conhecimentos, como na percepção; o teatro, em que as coisas se passaram, foram nossos semelhantes, e apesar disto os recebemos com segurança. Pela fé nós confiamos no que supomos ter sido observado por outrem, e posto que só possamos ter certeza naquilo, que somente vimos por nós mesmos, todavia não deixamos de dar plena adesão ao que outros afirmam ter visto. Aceitamos até o que não compreendemos, e muitas vezes esta crença é tanto mais forte, quanto mais obscuro e incompreensível é o objeto; e se porém o aceitamos não é pela razão de não compreendermos, mas porque por falta de conhecimento próprio fiamo-nos no dos outros; e em todo caso não aderimos senão ao que vemos ou ao que pensamos ter sido visto por outrem. Tanto mais acreditamos, quanto maior é o grau de conhecimento, que temos da pessoa; mas até sem este conhecimento das pessoas, somos levados a crer no que nos dizem, e involuntariamente damos o nosso assentimento; assentimento este tanto mais fácil quanto menor é o desenvolvimento de outras faculdades, mas que muitas vezes não está em razão do desenvolvimento da inteligência, variando a faculdade da Fé nos diversos indivíduos, assim como variam as outras faculdades.

Por não darmos tanto crédito às vezes ao que os outros nos referem, como ao que sabemos por nós mesmos, não se segue que assim aconteça sempre, nem que deixemos de adquirir conhecimentos indiretamente, tomando-os das outras pessoas. Tenho tanta convicção na existência de Macau como na desta pena, com que estou escrevendo. E todavia não vi Macau, foram outro que viram. Recebo este conhecimento, que não foi tido por mim, e eis aqui conhecendo de diverso modo, porque conheço quando sou eu mesmo que percebo. A dúvida nos conhecimentos aceitos provém de causas análogas às que nascem nos conhecimentos diretos; e se nós mesmos so(p. 276)mos sujeitos a erros, também os outros os são, e por esse motivo a nossa adesão não é sempre a mesma para os conhecimentos, que nos são transmitidos.

Existe portanto em nós uma faculdade, a Fé, pela qual aceitamos os conhecimentos adquiridos pela observação de outrem. Confiemos mais ou menos nesses conhecimentos conforme o crédito que nos merece quem nô-los transmite, e firmando-nos nos conhecimentos anteriores adquiridos diretamente, e que ou não contrariam os que nos são transmitidos, ou os tornam até de tão grande probabilidade, que geram a mesma certeza, que nasceu nos conhecimentos por nós mesmos adquiridos. Sem a fé pouco aprenderíamos, pouco nos aperfeiçoaríamos, e é mister começar por crer para depois saber. Porque para saber é quase sempre necessário aproveitarmo-nos da experiência alheia para evitarmos os erros, e mesmo os ensaios custosos, que ordinariamente precedem o descobrimento da verdade. O que seria o homem, se de nada lhe servisse a experiência de seus semelhantes? A sociedade seria até impossível. A fé é uma

faculdade de muito alcance, e muitos daqueles que duvidam de sua existência, como faculdade do espírito, mostram por este mesmo fato a sua existência, porque o fazem muitas vezes somente por acreditar no que outros lhes dizem. Se há faculdades, pelas quais conhecemos por nós mesmos, também há uma faculdade, pela qual conhecemos por meio de outrem. Todos os dias, e a todo momento está ela em plena atividade. Cremos no que nos informam, antes de o verificarmos por nós, e freqüentes vezes esta verificação é impossível, e nada saberíamos, se não nos socorresse a fé. A fé é uma faculdade intelectual, a de conhecer por meio da observação de outrem o que não conhecemos, ou não podemos conhecer diretamente, e por nós mesmos.

Garnier(1) chama fé natural a uma faculdade que nos dá a conceber a perfeição de Deus. Funda-se nas seguin(p. 277)tes considerações: "Cremos que o poder e a inteligência de Deus são perfeitos, isto é que não só foram suficientes para a obra que produziram, mas que seriam suficientes para uma infinidade de obras infinitamente superiores, e que poderiam produzir uma ação contínua e perfeita em todos os tempos e em todos os lugares. Ultrapassamos pois aqui o alcance da indução e do princípio de causalidade. O poder, a sabedoria e a bondade infinita compõe o que se chama a infinidade ou a perfeição de Deus, e esta perfeição é o objeto de uma fé natural, e não da indução ou do princípio de causalidade. O objeto da fé natural não pode ser demonstrado, mas ninguém duvida que Deus seja perfeito. Também a indução ou o princípio de causalidade não bastam para nos conduzir à idéia de criação. "Nossa razão, diz Garnier, nos faz afirmar que tudo o que começa a existir tem uma causa, mas ela não nos ensina *a priori* quais são as coisas que têm começado a existir; e se não vemos pela experiência que uma coisa tenha vindo de outra, a razão nos faz afirmar que esta coisa é eterna. Como nada criamos, e não fazemos senão por as nossas faculdades em ação, a indução não pode fazer-nos conceber a criação fora de nós, e o princípio de causalidade, apoiado sobre a indução, nos faz afirmar somente que o que existe sempre existiu. Todavia cremos em um Deus criador e organizador, origem dos espíritos e dos corpos, infinitamente poderoso, sábio e bom. Temos pois para crer outro fundamento que não é a indução nem o princípio de causalidade. Este fundamento é o que chamamos a fé natural. Esta fé se desenvolve pela reflexão, mas ela aparece já nos juízos espontâneos da inteligência... Preferimos antes rejeitar a existência de Deus, do que crer que não é perfeito." "A indução, diz ainda Garnier, nos faz crer em uma inteligência que governa o mundo; a fé natural nos faz crer na perfeição desta inteligência... Há uma vontade que governa o mundo: esta vontade não é a nossa;

(1) *Traité des facultés de l'âme.*

esta vontade é perfeita; ela é pois soberanamente poderosa e por conseguinte criadora."

Tratando da razão, que chama a percepção do abso(p. 278)luto, Garnier admite que esta faculdade nos dá a noção de uma causa primária, eterna e infinita; mas acrescenta que a fé natural é quem nos afirma, que esta causa é perfeita, isto é, é toda poderosa, toda sábia e toda boa, e que desta perfeição fazemos sair todos os atributos de Deus, e entre eles o atributo de criador. Todas as razões do ilustre filósofo para a admissão da fé natural se reduzem à que temos a idéia de perfeição de Deus, a qual não nos é dada por nenhuma das outras faculdades. Mas será necessário admitir uma faculdade especial para crermos na perfeição de Deus? Se a idéia de perfeição nos é dada também pela faculdade a razão, como o próprio Garnier mostra, por que temos a idéia de um círculo perfeito, da virtude perfeita? Por que não teremos a idéia de um poder perfeito, de uma inteligência perfeita, de uma bondade perfeita, proveniente da mesma razão?

Pela razão se prova a existência de Deus; é ela que nos dá a noção de infinito, a noção de perfeição, e por que não provirá dela a idéia de perfeição de Deus? Não vejo a necessidade de uma faculdade especial, e se existe esta faculdade, então todos os povos deveriam tê-la, e todavia o ilustre filósofo diz que os antigos por seguirem a luz da indução e do princípio de causalidade, tinham sido levados a supor um Deus do bem e um Deus do mal. Diz também que seguindo a mesma luz os antigos não se haviam elevado à idéia de um Deus criador. Se há uma faculdade, a fé natural, como é que ela deixou de existir entre os antigos? Então esta faculdade é de moderna data, não pertence à inteligência do homem? A fé se desenvolve pela reflexão, mas ela aparece já nos juízos espontâneos da inteligência; com o tempo esta crença torna-se tão firme, que preferimos antes rejeitar a existência de Deus do que crer que não é perfeito. Eis o que diz Garnier. Logo é uma idéia que nos vem de outras considerações e não imediatamente de uma faculdade especial.

A noção de Deus é o fruto do raciocínio, não é uma idéia *a priori*, e por isso precisa de demonstração, e (p. 279) não é como a idéia de causa, que não precisa ser demonstrada. Ora, se a idéia de perfeição divina fosse o objeto de uma faculdade especial, por que o conhecimento da existência de Deus não o seria? De modo que possuiríamos a idéia da perfeição de Deus sem sabermos da existência de Deus, seria a idéia de sua perfeição anterior à de sua existência. Sera admitir a opinião de Descartes que Garnier combate, pois que pensa que a crença na perfeição divina é precedida da crença na existência de Deus, e que é da idéia de sua existência que vamos à idéia de sua perfeição.

Pela indução e o princípio de causalidade chegamos à existência de Deus, pela razão se nos revela a idéia de perfeição. E para que pois outra faculdade para crer que Deus é perfeito? Se fosse esta idéia da perfeição de Deus o produto de uma faculdade especial, desde que tivéssemos chegado à noção de Deus, deveríamos unir-lhe esta idéia, mas os povos antigos pelo menos não a uniram, logo não é um produto de uma faculdade especial. "Deus, diz Garnier, enquanto inteligente e perfeito não quis ser para nós senão o objeto de uma crença. A crença não é a dúvida; quando há uma crença, a dúvida não existe. Todavia Deus permitiu que a presença do mal fizesse nascer em alguns momentos incerteza sobre sua perfeição e por conseguinte sobre sua existência." Isto prova que é pelo raciocínio, que chegamos à idéia de Deus e da sua perfeição. A existência da fé natural não me parece nem provada, nem necessária.

Se, como pensa Garnier quando trata do amor de Deus, esta afeição se compõe de muitas afeições diversas, que variam de número e de natureza, como os motivos de nossa crença em Deus, e se os povos bárbaros admitem facilmente a pluralidade dos Deuses, segue-se que a idéia da existência de um Deus único não vem de uma faculdade especial. E como então viria dela a idéia de sua perfeição? Quem é que está firmemente convencido que Deus é o ser perfeito, senão aqueles que têm refletido, e pensam que a idéia de perfeição infinita só a Deus deve competir? É a reflexão e o raciocínio que nos elevam à idéia de Deus e de sua perfeição. Sem dúvida pela idéia de perfeição podemos (p. 280) chegar à idéia de Deus, porque formada a idéia de perfeição, que é independente da idéia de Deus e observando que nada neste mundo chega a possuir este atributo, que tudo no homem é limitado e imperfeito, referimos à causa primeira, todas estas qualidades que não podemos atribuir a nenhuma outra coisa; e, assim, partindo da idéia de perfeição chegamos a uma prova da existência de Deus, como o fez Descartes. Temos a idéia de perfeição, de poder perfeito, de inteligência perfeita, de bondade perfeita, nem a nós, nem a nenhuma coisa que conhecemos pertencem estes atributos, cremos portanto que há uma existência que os deve possuir e esta existência é Deus. E se não chegamos à idéia de Deus pela idéia de perfeição, pelo menos esta idéia de perfeição corrobora a idéia de Deus. Em todo caso é pela reflexão, pela indução que atingimos a idéia de Deus e de seus atributos, atributos estes que variam conforme o grau mais ou menos desenvolvido de nossos conhecimentos.

Deus quis que o homem, a quem dotou de inteligência e de liberdade, não chegasse a conhecê-lo senão usando dessa mesma inteligência e liberdade de que havia dotado, para que o amor, que lhe tivéssemos, fosse um amor refletido e livre, fruto de uma razão calma, e esclarecida, e não o objeto de um instinto ou de um conhecimento necessário, que não dá merecimento, nem pode ser recom-

pensado. Mas, porque nem todos podem por si sós adquirir o conhecimento das verdades, que mais nos importam, Deus nos dotou também da faculdade de crer no testemunho de nossos semelhantes, e deste modo mostrou ainda sua infinita bondade para conosco, socorrendo-nos com o auxílio alheio, e firmando ainda por este meio o amor ao próximo. Para nos amarmos uns aos outros é mister que tenhamos fé uns nos outros.

Em conclusão não penso que se deva admitir a faculdade chamada a fé natural, mas esta outra faculdade a que dei o mesmo nome de fé, e que consiste em recebermos e adotarmos os conhecimentos, que não adquirimos por nós mesmos, mas pela experiência de nossos semelhantes.

CAPÍTULO XIX — Da Idéia

Incessantemente modificados, temos consciência de nossas modificações. Originadas no organismo ou não, essas modificações apresentam entre si grandes diferenças, e a mais importante consiste em serem umas nascidas de causas independentes de nós, e outras efeitos de nossa vontade; e daí a distinção das modificações em passivas e ativas. As primeiras não dependem de nós, não está em nosso poder tê-las ou deixar de as ter; as segundas, sendo nós a causa delas, podemos principiar, suspender, continuar. Sem dúvida o *eu* tem parte em ambas, mas esta parte não é a mesma. Na sensação passiva, em que a iniciativa vem do órgão, sendo o espírito meramente participante, como diz Biran, o *eu* se pode identificar com ela, não há reação muitas vezes do lado do espírito, e portanto nenhum conhecimento da sensação, somente somos modificados. Sensações desta natureza renovam-se, sem que o *eu* o saiba e nem que são as mesmas ou diferentes.

Antes porém do exercício da vontade, pelo desenvolvimento da atividade involuntária, o *eu* se distingue de suas sensações, de suas modificações quaisquer, as quais se tornam objeto de conhecimento. Mas este conhecimento na percepção do *eu* e de suas modificações, quando involuntário, não tem um verdadeiro caráter de distinção; o eu não se confundirá mais com suas modificações, mas continuará a confundi-las entre si, até certo ponto. Nas sensações ativas, ao contrário, a parte que o *eu* toma é muito diferente, o *eu* não participa simplesmente delas, o *eu* toma a iniciativa, se conhece causa delas, e distingue-as perfeitamente umas das outras.

Tendo experimentado estas duas espécies de sensações, tendo-me distinguido delas, e tendo-as distinguido entre si, se venho a sofrer uma sensação passiva, conheço que (p. 282) não sou ela, e o que ela é. Depois deste passo capital conheço por convicção íntima que per-

maneço sempre o mesmo, quando as modificações mudam. O sentimento ou a percepção do *eu* é sempre a mesma no meio da variedade das modificações. Não só nas modificações, que não dependem da vontade, o *eu* é idêntico sempre, sempre *um* e o mesmo, enquanto elas são diferentes, como também nas modificações de que sou causa, fico idêntico a mim mesmo, enquanto os efeitos que produzo são diferentes entre si.

Antes que nos possamos distinguir de nossas sensações, sofremos sensações tanto externas como internas, sem que saibamos a sua natureza, porque nem se quer sabemos, por onde nos vêm. Ainda depois de nos distinguirmos delas, muitas sensações passivas são experimentadas, ao mesmo tempo. A maior parte delas nos escapa, porque apenas o *eu* é participante; são para nós como se não existissem, e a razão é que o *eu*, deixando de reagir sobre elas, deixando de aplicar-lhes a sua atividade, não as verifica no momento em que se passam, e não conserva lembrança alguma. Sabemos todavia que grande cópia de sensações são havidas a todo momento, porque logo que fixamos a nossa atenção elas são notadas. É por conseqüência pela parte que toma o espírito, que as sensações são distinguidas. Pode uma sensação ou uma modificação qualquer existir, sem que o *eu* a note, a distinga, mas para distingui-la é mister que seja presente. Logo, muitas modificações podem estar presentes ao espírito, sem que ele as contemple, as atenda, e antes deste ato não as conhece verdadeiramente, estão no espírito confundidas, e se se apresentam depois solitárias, o espírito deixa de reconhecê-las. Pelo contrário, quando o espírito se exerce voluntariamente, todas as suas modificações se tornam distintas, claras, e, se vêm a aparecer de novo, são imediatamente reconhecidas. Estas modificações sobre que o espírito reage, ou que o próprio espírito tem consciência de fazer nascer, produzem conhecimentos, sobre os quais o espírito aplica todas as suas faculdades para fazer nas(p. 283)cer outros conhecimentos. E quanto mais ativo é o espírito, tanto mais capaz é de distinguir o que se passa dentro de si, e fora de si, de conceber o que a sua observação não atinge, e de compreender tudo o que é objeto de seu conhecimento.

E todos estes conhecimentos assim adquiridos não ficam perdidos, revivem, reaparecem no próprio espírito na ausência dos objetos, que os provocaram, são resumidos, formulados, fixados por meio de sinais, e sobre estes sinais, como sobre os conhecimentos que eles representam, o espírito pode ainda aplicar as suas faculdades, o obter novos conhecimentos, que a seu turno geram outros. Estes conhecimentos que são conservados ou reproduzidos, os chamamos *idéias*, e as idéias servem de pasto ao espírito nos diversos atos de transformações sucessivas dos conhecimentos. O que é pois uma idéia?

Idéia será todo e qualquer conhecimento? O que é conhecimento? O que é conhecer? São coisas tão simples que não podem ser definidas. Todo ato do espírito não é um ato de conhecer, posto que todo ato do espírito possa ser um objeto de conhecimento, e dê ocasião a um conhecimento. Há conhecimento e ato de conhecer, quando há um *eu* que conhece e um objeto que ele conhece, quando há reduplicação na consciência. O conhecimento é o produto que resulta da ação do *eu* sobre o objeto, e como este objeto varia, também varia o conhecimento, de sorte que o conhecimento exprime certa relação entre o objeto presente ao *eu*, e o *eu* que o conhece. Mas o conhecimento, que então obtemos, é muitas vezes bem pouco distinto, não reaparece na ausência do objeto que o provocou, ou se reaparece, não é reconhecido. Assim mesmo será uma idéia? Outros conhecimentos, ao contrário, são bem distintos, revivem no espírito que os reconhece, sobre eles fazemos decomposições e combinações. E não serão estes conhecimentos sós que merecem o nome de idéias?

Que a idéia seja tudo quanto está presente ao espírito, (p. 284) como pensam alguns filósofos, é uma opinião que não deve ser sustentada, por que então a sensação seria uma idéia. No ato de sentir simplesmente não há objeto distinto do *eu*, tudo fica confundido, o *eu* se acha identificado com a sensação, não há conhecimento, e portanto a sensação não é uma idéia, posto que dela se possa originar uma idéia, quando for objeto de conhecimento. A idéia será uma representação mental, será uma imagem? Também não. Em primeiro lugar os conhecimentos, as idéias, que provêm de modificações não ocasionadas pelos objetos externos, ou as que provêm de outras idéias, não poderiam ser imagens ou representações deses objetos, tomando estas palavras no seu sentido próprio; em segundo lugar nem mesmo todas as sensações, que recebemos, produzem imagens. As idéias-imagens, se as houvesse, só proviriam de objetos que têm extensão. Refletindo, porém, chegamos a conhecer que nem mesmo as sensações visuais ocasionam idéias-imagens. A imagem não é a idéia, a idéia é um fenômeno todo espiritual, que é capaz muitas vezes de excitar o órgão cerebral, de modo que se produza a representação de uma imagem visual. Mas esta sensação cerebral não é a idéia, e a prova é que temos até a idéia de uma imagem, sem que se represente ao espírito esta imagem. Esta opinião nasce de que, pela grande facilidade que temos de reproduzir essas impressões cerebrais, donde saem as imagens, a maior parte das vezes que nos lembramos de um objeto, a sua imagem se representa ao espírito, e até, quando nos queremos recordar de qualquer qualidade, a imagem do corpo se manifesta ao espírito, e às vezes é a única coisa que se manifesta. A idéia não é a sensação, nem a representação mental.

Serão as idéias cópias das percepções? Se o são, não se deixam tomar pelas próprias percepções. A idéia não é em caso algum um renovamento da percepção, não é uma cópia tão exata da percepção, que nos ponha em dúvida, se temos ou não uma percepção. E se, como acontece na alucinação, pensamos perceber, quando não percebemos realmente, não é uma idéia, que então (p. 285) temos, é uma representação mental, é um fenômeno, em que o organismo toma grande parte. Bem longe de ser a idéia uma cópia da percepção, ela pode resultar do concurso de muitas percepções, e até de outras idéias, que estão bem afastadas do ato de perceber, e portanto nunca poderia ser a cópia dessas percepções. As percepções ocasionam idéias, mas a idéia não é a percepção. Mas a percepção é um conhecimento, logo todo conhecimento não é uma idéia. O que será a idéia?

Se a idéia não é a percepção, será ela porventura uma lembrança da percepção? Toda idéia será uma lembrança? Não é exato, porque temos idéias que reaparecem, que se reproduzem no estado de reminiscência simplesmente sem qualquer referência ao passado, sem constituir uma lembrança. Mas como no exercício da inteligência é antes sobre conhecimentos anteriores, reconhecidos como tais, que versam os nossos pensamentos, por isso se crê que toda idéia é uma lembrança. Ainda mesmo que a idéia fosse sempre uma lembrança, não se seguiria que fosse a lembrança da própria percepção.

Nem todo conhecimento é uma idéia. Na percepção de um objeto externo tomamos conhecimento dele, sabemos que existe, que está presente, e que nos modifica; na sua ausência reaparece este conhecimento, mas sem crermos presente o objeto. O conhecimento conservado não é idêntico ao conhecimento primitivo, e quando reaparece na ausência do objeto, aparece modificado, tem perdido algum elemento, mas quase sempre adquire outro, e constitui uma lembrança. É este conhecimento modificado de qualquer modo, que merece o nome de idéia. Semelhantemente temos idéias nascidas das percepções internas, temos idéias em conseqüência de qualquer fenômeno que se passa no espírito, e do qual tomamos conhecimento. A idéia é aquele conhecimento que permanece mais ou menos tempo no espírito e que se pode reproduzir independentemente do ato que o originou.

A idéia não resulta somente da percepção total do objeto, resulta das percepções parciais, em que podemos decompor a percepção total. Na presença de um cor(p. 286)po podemos ter a percepção decomposta em tantas percepções, quantos são os sentidos que entram em ação, e temos então outros tantos conhecimentos e outras tantas idéias. A idéia portanto não corresponde sempre à percepção total, mas à parte dela. Atendo à forma de corpo sem atender à cor, ao cheiro, ao sabor, etc., sem atender às outras qualidades; analiso o corpo e de cada elemento, que encaro isoladamente, nasce uma idéia.

Dizem alguns filósofos que é somente quando na presença de um objeto pensamos na cor sem pensar no objeto, ou no objeto sem pensar na cor, que temos uma idéia, a qual é a vista solitária de um objeto ou de uma qualidade, havendo somente idéia, quando no fato indecomponível da percepção concebemos em separação o que existe em reunião. Mas sem esta separação tomamos conhecimento do objeto, e adquirimos uma idéia, e não sei porque se chamará idéia ao conhecimento, que tomamos dos elementos separados, e não ao conhecimento complexo e total.

Bastará, porém, que um conhecimento se produza para que haja uma idéia? Bastará que a percepção total seja decomposta em percepções parciais, para que se constituam em idéias? Não, porque já vimos que uma percepção não era uma idéia, posto que originasse a idéia. Temos muitos conhecimentos, que são logo esquecidos, que ficam sempre confusos, irrecordáveis, que desaparecem no mesmo momento em que são produzidos, e é porque não são atendidos. Então a idéia consistirá em um conhecimento atendido? Então a percepção atenta é uma idéia? A idéia não consiste em ser um conhecimento atendido, pois que não é o próprio conhecimento primitivo, mas um conhecimento que reveste outro caráter. A atenção é necessária para que se forme a idéia, não é porém suficiente ela só, porque tendo a idéia de um corpo não creio na presença atual deste corpo, tendo a idéia do *eu* de certo modo não sinto atualmente o *eu* assim modificado.

Não teria porém idéia alguma, se não houvesse atendido às percepções. As idéias são conhecimentos mais ou menos completos conforme o grau de atenção, que de(p. 287)mos, subordinados sempre à maior ou menor atividade do espírito, compondo-se dos diversos elementos primitivos ou apenas de alguns, e somente daqueles que foram atendidos e discriminados. E conforme esse mesmo grau de atividade do espírito são eles também mais ou menos suscetíveis de reaparecerem na ausência das percepções primitivas, donde se originaram. Tantas são as espécies de fenômenos de consciência, de que tomamos conhecimento, e tantas são as espécies de idéias, e até temos a idéia da própria idéia, como percepção atual, mas nem todas apresentam o mesmo caráter; umas nascem e desaparecem logo, outras persistem no espírito apesar de todos os esforços que fazemos para extingui-las, ou revivem constituindo as reminiscências, ou passando ao estado de lembrança. Dos conhecimentos voluntários é que provêm as idéias as mais duradouras, e as mais distintas, e portanto estas qualidades estão em razão direta da parte que toma o espírito na sua aquisição. Das modificações passivas resultam idéias confusas e fugitivas, enquanto que das ativas dimanam idéias claras e estáveis.

Por conseqüência a primeira condição para a formação da idéia é a atividade do espírito, a atenção, e se é a atividade volun-

tária melhor ainda. Mas não basta esta circunstância para haver idéia, pois que a idéia é um conhecimento que não implica a existência atual do objeto que o promoveu; encerra a idéia todos os elementos atendidos na percepção, menos aquele pelo qual afirmo a existência atual do objeto do conhecimento. Assim pois a idéia não é um produto de qualquer faculdade de conhecer, posto que toda faculdade de conhecer concorra para sua formação, é principalmente o produto de certa faculdade de conhecer, e esta faculdade é a abstração, pela qual em um conhecimento primitivo certos elementos são separados de outros, posto que na realidade existam inseparáveis. O próprio elemento de existência é considerado independentemente de seu caráter de atualidade, e é um objeto da abstração e constitui então uma idéia. Não há idéia mesmo a mais (p. 288) complexa, para a qual não seja requerida a abstração; na idéia individual de um corpo, embora não tenhamos atendido separadamente para cada qualidade, houve sempre uma abstração, porque o consideramos separadamente de outro qualquer corpo, e se isto não fizéssemos, não teríamos a sua idéia. O mesmo acontece com os outros conhecimentos. A idéia é portanto o conhecimento, em que se exerce a faculdade de abstrair. As idéias podem depois ser combinadas, mas é porque consideramos ainda à parte esta combinação que temos uma idéia, e esta idéia pode ir ficando cada vez mais composta, à medida que vamos reunindo novas idéias, e atendendo isoladamente ao novo produto. A idéia não é senão uma reminiscência, na qual se não considera o seu caráter de reprodução, e por isso é a reminiscência uma idéia reproduzida na ausência do conhecimento, que lhe deu origem. Não há reminiscência de uma percepção, mas de uma idéia. A percepção se pode reproduzir, quando existem pelo menos as causas produtoras próximas, mas apresenta sempre um caráter, que a distingue da idéia e da reminiscência.

Às vezes a diferença entre a idéia e o próprio conhecimento primitivo é tão pequena, que é difícil assinar-lhes a distinção. É o que acontece quando julgamos. Temos a percepção de uma relação, resulta um conhecimento, que se transforma logo em idéia, porque, estando em exercício a faculdade de abstrair, o espírito o considera separadamente dos termos, donde nasceu. A idéia e o conhecimento primitivo são, por assim dizer, a mesma coisa. Assim para haver idéia é mister que obre sempre a abstração, mas a abstração requer o exercício de outra faculdade de conhecer, para que a idéia se forme. Pode ser a percepção externa, a consciência, a memória, o juízo, a generalização ou a própria abstração. Conhecendo por esses diversos modos, e considerando à parte os nossos conhecimentos, ou separados do elemento de existência atual do ato, ou deste e de outros elementos, adquirimos certos conhecimentos, que são suscetíveis de se renovarem sem a renovação dos atos,

que os produ(p. 289)ziram. A matéria da idéia é dada por uma das faculdades de conhecer, mas sua *forma* é somente dada pela abstração. A idéia é pois todo conhecimento que não implica a presença atual das circunstâncias, em que se originou, é um conhecimento já adquirido, que não necessita mais nem do objeto, que foi conhecido, nem do ato do espírito, que o conheceu.

A idéia corresponderia ao que Garnier(1) chama *concepção*, ou conhecimento que não afirma a existência de seu objeto senão no pensamento. Na percepção, segundo este filósofo, sabemos que o objeto, a que nos referimos, tem uma existência atual independente do espírito. Na concepção não temos este elemento de existência independente do espírito, sabemos, ao contrário, que não há coisa alguma estranha ao ato que produz o conhecimento. Todavia não corresponde a idéia à *concepção* de Garnier, porque então se confundiria a idéia com a representação mental, na qual quase sempre não cremos na presença atual do objeto fora do espírito, mas que distinguimos perfeitamente de uma idéia, pois que não confundimos a idéia de um edifício com sua representação mental, e temos muitas vezes a idéia sem a representação mental, e muitas vezes é depois de termos a idéia que vem a representação.

Na idéia os atos que concorreram para produzi-la desapareceram, bem como o objeto que estava presente ao espírito nesse momento. Resta somente a matéria do conhecimento com a forma que recebeu, matéria pela qual uma idéia é diferente de outra — e que resume os conhecimentos então adquiridos e os faz reviver — e forma pela qual é ela suscetível de apresentar-se na ausência das circunstâncias em que nasceu, e de aparecer, quando qualquer destas circunstâncias reaparecem. E por esse motivo se podem, as idéias, tornar gerais, e são os únicos conhecimentos que têm esta propriedade.

Não havendo idéia sem o concurso da abstração, e (p. 290) sendo esta faculdade que lhe dá a forma, a idéia depende do grau de abstração, e conterá mais ou menos elementos conforme este grau, e segundo a abstração se exercer voluntária ou involuntariamente. E sobre a própria idéia, como sobre o conhecimento, a abstração voluntária pode ir ainda separando os seus elementos, e fazendo sair outras tantas idéias, que serão depois recompostas no todo ou em parte, e daí resultam todas as idéias mais ou menos abstratas e gerais, que possui o espírito humano, e que bem longe ficam de sua origem primordial. As idéias se vão afastando cada vez mas de seu ponto de partida, e pareceria que deveriam cada vez se ir tornando mais disponíveis à inteligência, mas não é todavia o que acontece. Quando as idéias têm chegado a este grau de intelectualização, para que o

(1) *Traité des facultés de l'âme.*

espírito se possa assenhorear delas, e as faça servir de materiais para novas combinações e abstrações, é mister que sejam ligadas a um *sinal*. Nesse estado precisam as idéias de um *apoio*, e então os sinais são indispensáveis, como as letras nas operações algébricas, que representam combinaçeõs variadas de quantidades, e até uma fórmula inteira, e sem o que seria impossível seguir uma operação um pouco mais complicada. Assim as idéias sem um sinal, que as fixe, desapareceriam logo que formadas, e muitas delas nem poderiam ser adquiridas, porque os elementos seriam tantos, que, não sendo representados como que em uma fórmula, não poderiam ficar a nossa disposição para a ocasião competente. Devemos notar que, se as idéias precisam de um sinal — e tanto mais quanto mais apartadas estão de sua primeira origem — não é menos certo que este sinal não pode ser dado a toda espécie de conhecimento, e que só o pode ser aos conhecimentos que adquirimos distintamente. Por isso certas sensações não têm nomes, e outras não os têm seus, mas de outras bem diferentes, como acontece em muitas sensações do gosto, cujos nomes são tirados das sensações táteis, e as de cheiro, que têm os nomes dos objetos visíveis. Esta é a razão por que das idéias sensíveis as mais difíceis de serem distinguidas são precisamente (p. 291) as que não receberam nomes seus, e é uma nova prova de que todo conhecimento não é uma idéia, porque todo conhecimento não é capaz de receber um sinal, e que o sinal só é dado ao conhecimento *idéia*.

É mister que o espírito seja ativo, para que adquira uma idéia, e esta aquisição está em razão direta desta atividade, e não é senão quando o *eu* obra voluntariamente que suas modificações e tudo o que se passa nele é verdadeiramente distinto. Devemos concluir que para obter conhecimentos transformáveis em idéias discriminadas, o espírito deve exercer as suas faculdades voluntariamente. E se as exerce assim, o espírito conhece e sabe que conhece, reflete portanto os seus próprios conhecimentos, e por esse motivo é capaz de ligar as idéias a sinais de que dispõe, e possui a palavra e uma verdadeira língua. Além disto, se a idéia é um conhecimento distinto de outro qualquer, o espírito para obtê-la não se limita àquele primeiro grau de distinção, que se dá em todo conhecimento, e pelo qual um não se confunde com o outro; mas deve fazer aquela distinção, com a qual adquire o caráter próprio do conhecimento, e então é preciso que o juízo se exerça. De sorte que não há idéia, para a qual não concorra a faculdade de julgar, posto que haja conhecimento sem atos desta faculdade.

Esta última observação servirá talvez para esclarecer uma questão muito renhida entre os filósofos. Se a primeira operação do espírito é, como pensavam os antigos, a *simples* apreensão ou a idéia, e o juízo a segunda, ou se pelo contrário o juízo é, conforme a opinião de maior parte dos modernos, a primeira operação do

espírito, visto que não há idéia que não seja o resultado de um juízo. Pelo que temos dito, e pelo que dissemos, tratando do juízo, penso que em conclusão não é possível admitir nem um outro parecer. A idéia não é a primeira operação da inteligência, porque não há idéia para a qual não concorra o juízo; mas também o juízo não é a primeira operação da inteligência, porque para julgar são precisos dois termos; é necessário que se tenham conhecimentos anteriores ao ato de julgar. A inadvertência de uns e de (p. 292) outros provém de que não distinguiram a idéia do simples conhecimento; para conhecer meramente não é mister julgar, mas para ter uma idéia é mister julgar; e julga-se e tem-se uma idéia, logo que um conhecimento adquire o seu caráter próprio.

O juízo portanto é tão essencial para se obter a matéria da idéia, como a abstração para se obter a sua forma. E não é senão nas ocasiões, em que estas faculdades têm um exercício voluntário, que adquirimos idéias claras e completas, e por isso só das modificações, de que dispomos, e que podemos tornar ativas, nascem idéias, que fixamos por sinais próprios. Tanto é certo que só no exercício voluntário da inteligência somos verdadeiramente um ser inteligente, de modo que a vontade seria a mesma inteligência, se esta muitas vezes não patenteasse os seus produtos apesar nosso. Que não existe, porém, verdadeira inteligência, inteligência que distingue, que compara, que raciocina, que generaliza, que concebe, finalmente que tem idéias fixadas e exprimidas por sinais, senão em um ser voluntário, é o que não pode ser posto em dúvida. É ao homem só, entre os seres criados, que foi concedido o dom da palavra, porque a palavra é o símbolo da inteligência do ser dotado de vontade e de liberdade.

A idéia se refere sempre a um objeto que foi conhecido, ela representa o conhecimento então adquirido na presença do objeto. Ela pois se origina no exercício das faculdades que têm um objeto direto. Ela é além disto o resultado de uma abstração. Por aqui se vê que os conhecimentos da razão não podem ocasionar idéias, ou que as concepções da razão não são suscetíveis de se transformarem em idéias, porque nem têm objeto direto, visto que se manifestam a propósito de outros conhecimentos, nem podem sofrer abstrações, porque são conhecimentos inteiramente simples; são completas desde sua primeira manifestação, e não são capazes de maior distinção do que a que tem já, quando se produzem. Temos a idéia de uma causa particular, mas não da causa absoluta, a qual é meramente concebida pela razão; temos (p. 293) idéia da duração, mas não do tempo; temos idéia de um sujeito e não da substância, e tanto assim que as concepções da razão não se apresentam no estado de reminiscência, aparecem por ocasião de um dado de observação, concorrem para a formação de um conhecimento empírico, têm então terminado a sua missão, e o conhecimento empírico é que se

transforma em idéia. Sempre que se manifestam ao espírito é com o caráter de atualidade e nunca de reprodução, e se pensamos analisar uma concepção, e distinguir nela elementos, não é sobre a própria concepção da razão que isto praticamos, mas sobre os conhecimentos, para que concorreu. É, por exemplo, sobre o conhecimento de um agente que se pode dar uma análise, e por não se ter atendido a isto pensaram alguns filósofos que a concepção da razão resultava de duas concepções, porque se haviam formado as idéias dessas concepções fora da contemplação da própria concepção. Quando a idéia tem chegado a uma grande generalidade, pode-se aproximar até certo ponto do caráter de universalidade da concepção da razão, bem que nunca o atinja, ou o atinja somente em um caso, na idéia de existência, a qual todavia não adquiriria toda a generalidade, a que chega, se não fosse revelada também na concepção da razão. Mas o que distingue sempre uma idéia, por mais geral que seja, de uma concepção *a priori*, é que ela se forma de abstração, em abstração, o que não sucede com a concepção, que é imediatamente obtida na sua universalidade, sem que a abstração possa ter nenhuma ação sobre ela. A idéia é primeiro concreta, individual, para depois se tornar geral, e difere tanto menos da intuição externa ou interna quanto é menos geral, ou mais particularidades contenha, em vez que a concepção sempre é universal, não tem, nem nunca teve particularidade alguma. Portanto, só se pode chamar idéia a uma concepção da razão, se pela palavra idéia se entender qualquer conhecimento, e não um resultado da abstração, e é neste sentido que se dividem as idéias em contingentes e necessárias.

Contingente é aquele conhecimento que tem por obje(p. 294)to uma coisa contingente, isto é, uma coisa que pode não ser; e necessário é o conhecimento cujo objeto é uma coisa necessária, ou que não pode não ser. O primeiro não é verdadeiro em todos os tempos e lugares, e para todos os homens, é individual, particular; o segundo é sempre verdadeiro por toda parte e para todos, é universal; o primeiro é relativo, o segundo é absoluto. Os conhecimentos contingentes podem originar idéias, os necessários não podem, por si sós, e somente com o concurso dos primeiros, e então se produzem as idéias chamadas necessárias, por que na sua formação apresentaram-se conhecimentos necessários. Devemos por conseguinte distinguir a concepção da causa da idéia de causa, a concepção de espaço da idéia do espaço; a concepção é um conhecimento todo racional, universal, que nada contém do fato por ocasião do qual se manifesta, a idéia conserva sempre alguma particularidade do fato de observação, e por isso só temos a idéia de tal ou tal causa, de tal ou tal lugar, mas não podemos dizer que temos a idéia da concepção da causa ou do espaço.

As idéias se dividem ainda conforme o seu objeto em individuais e gerais, em complexas e incomplexas, em compostas e sim-

ples. A idéia complexa é aquela que contém muitos elementos, e que pode ser decomposta. A incomplexa é a que não pode ser resolvida em outros elementos; a composta, é a que resultou da combinação de outras idéias; a simples é a que contém um só elemento, e que não pode sofrer mais abstração alguma. O número dos elementos, que encerra uma idéia, constitui a sua compreensão, e o número de objetos, a que se pode aplicar a mesma idéia, constitui a sua extensão. E por conseqüência quanto mais complexa ou composta for uma idéia, tanto maior é a sua compreensão, e quanto menor for a sua compreensão, tanto maior extensão é suscetível de adquirir. A idéia individual é a que convém a um só indivíduo, ela é a mais complexa possível; a idéia geral é a que se pode aplicar a maior ou menor número de indivíduos, e tanto mais quanto menor é sua compreensão, e à medida que se torna mais geral, vai adqui-(p. 295)rindo em extensão, e perdendo de seus elementos até ficar inteiramente simples.

Conforme o seu modo ou a propriedade que tem de representar o seu objeto, as idéias são consideradas completas ou incompletas, claras ou obscuras, distintas ou confusas, de sorte que estas qualidades dependem sempre do grau de atenção, da atividade do espírito no momento de adquirir o conhecimento. Uma idéia completa ou adequada é aquela que compreende tudo o que existe no objeto; a incompleta é a que não representa tudo. Uma idéia clara é aquela que, podendo não ser completa, apresenta todavia as qualidades essenciais do objeto, de modo que ele possa ser reconhecido; a obscura é a que não tem esses caracteres tais que ela não pode de modo algum ser tomada por outra; confusa é aquela que pode ser confundida. Mas se dirá que todas estas divisões se reduzem a idéias completas e incompletas, porque uma idéia obscura é uma idéia incompleta. "Em resumo, diz Garnier(2), uma idéia obscura é uma idéia indistinta, e uma idéia indistinta é uma idéia incompleta; o conhecimento torna-se claro distinguindo, e distinto completando-se". Todavia temos idéias claras e distintas, e quem se pode vangloriar de ter idéias completas? A idéia pode não ser completa e ser clara ou distinta; a distinção é relativa, pode uma idéia ser distinta de outra sem ser completa, basta que contenha elementos que sirvam para a distinção; podemos ter uma idéia clara sem ser completa basta que conheçamos certos elementos que a façam reconhecer. É mais difícil atingir a diferença que há entre a idéia clara e a distinta, e até os autores as tem por isso confundido; parece-me, no entretanto, que a idéia distinta se aproxima mais da idéia completa do que a clara; para ser clara basta que possa ser reconhecida, enquanto que não é distinta senão quando tem elementos tão conhecidos, que não é possível confundi-la com outra. Não precisamos

(2) Op. cit.

dizer que a idéia com(p. 296)pleta é clara e distinta, mas a incompleta pode ser clara sem ser distinta.

Também se dividem as idéias em imediatas e mediatas. As primeiras são aquelas que nascem logo dos conhecimentos primitivos, as segundas são as que provêm de outras idéias. Outra divisão das idéias é a que as considera em idéias *a priori* e idéias *a posteriori*, conforme o conhecimento donde se geram. As idéias *a posteriori* nascem de conhecimento *a posteriori*, dos conhecimentos empíricos ou experimentais, isto é, daquele que temos pela observação. As idéias *a priori* são aquelas em que entram conhecimentos *a priori*, que não são filhos da osbervação, e se chamam assim também porque constituem conhecimentos que se antecipam muitas vezes ao conhecimento ulterior de seu objeto. Outras divisões se têm feito das idéias, mas sem querer falar de todas, não podemos no entretanto passar em silêncio a que considera os fatos intelectuais como conhecimentos ou crenças.

Para conhecermos não basta que um objeto exista, é necessário que ela se manifeste a nós, seja-nos acessível e perceptível, isto é, tenha *evidência*. Porque a evidência, como pensa Damiron([3]) e outros, existe nas coisas; é a qualidade que as aclara, as faz ver, é a clareza de que tudo se reveste para se tornar visível. A evidência é nos objetos a qualidade, que os faz conhecer. Como qualidade dos objetos a evidência varia conforme os objetos, e no mesmo objeto conforme as circunstâncias. Uma vez que o objeto tem a propriedade de se manifestar a nós, recebemos uma percepção, e esta percepção depende não só do grau de evidência do objeto, mas também do grau de atividade das nossas faculdades perceptivas.

Dada a percepção, passa-se no nosso espírito um fenômeno, que devemos notar, ficamos em um estado particular que é a certeza. A certeza é um fato puramente (p. 297) subjetivo, é a adesão inabalável e firme ao conhecimento que tivemos, e à idéia que daí resultou. Qualquer que fosse o grau de evidência, qualquer que fosse o grau de nossa atividade, logo que a percepção se produz, temos profunda convicção no conhecimento adquirido. Pode o conhecimento, que resulta da percepção, ser mais ou menos completo, mas tal qual aparece traz a certeza. Temos plena confiança no testemunho da consciência, da percepção externa, da memória, da razão. O estado de dúvida ou de opinião não provém da percepção, mas de circunstâncias que a podem acompanhar, e que são outras tantas percepções, e então cada uma delas, de per si, traz certeza, e a dúvida nasce ou de reminiscências que se ajuntam, ou de juízos que se formam na ocasião, e que se contrabalançam. Uma percepção única, qualquer que seja, não produz senão o estado de

(3) *Psychologie.*

certeza, só a reunião de muitas percepções, que possam dar ocasião a juízos opostos, trazem a dúvida. Porque um só juízo é em si mesmo tão certo como a percepção; não há juízo provável ou duvidoso; um único juízo é errôneo, quando nasce de conhecimentos incompletos. Uma série de juízos encadeados, constituindo um raciocínio, produz também a certeza, mas neste caso o estado de certeza não vem imediata e instantaneamente como na percepção, é mister a reflexão, e que todas as idéias intermédias tenham sido aceitas com toda a convicção, então ao juízo final adere tão fortemente o espírito como a cada um dos juízos, donde foi deduzido. A dúvida não se origina senão na presença de mais de um juízo. A percepção não nos engana nunca, ela é tal qual se mostra, pode ser incompleta ou ser acompanhada de outras percepções simultâneas, e daí seguirem-se juízos errôneos, de sorte que ou falece a percepção de certos elementos, ou é acompanhada de elementos estranhos, que na ocasião não separamos dela.

A certeza é um estado de adesão, de convicção de nosso espírito que nada pode abalar, no qual não há o menor vislumbre, nem possibilidade de dúvida. Na dúvida não há adesão do espírito; na probabilidade há juí(p. 298)zos pró e contra; ela está mais perto da certeza que a dúvida, mas não há adesão plena. O que é o estado de crença? não é certamente o estado de certeza, não é o estado de dúvida. Mas também não há uma convicção inabalável, há sempre uma certa reserva na adesão. E mais do que a simples probabilidade, porque na probabilidade existem juízos que se contrabalançam, enquanto que na crença a reserva na adesão plena é proveniente somente de fatos anteriores, que mostram a possibilidade do contrário. Tanto que, quando estes fatos não contrariam o fato atual e antes o confirmam, longe de seguir-se no seu conhecimento o estado de crença, que se apresenta em casos análogos, há pelo contrário plena adesão do espírito. E por isso temos tanta certeza que o sol há de nascer amanhã, e que algum dia havemos de morrer, como a que temos de que existimos. Não acontecendo assim com outros conhecimentos, que têm toda analogia com estes, porque a experiência do passado não os confirma sempre.

Na aquisição de nossos conhecimentos obtemos uns aos quais sucede o estado de certeza, e outros o estado de crença. E por isso desde Platão se fez diferenças entre saber e crer. Com efeito, sabemos que existimos, que existem os corpos, que existe a causa, que já existimos de tal modo, e que tivemos tais conhecimentos; damos plena confiança ao testemunho de nossas faculdades perceptivas, sabemos que julgamos, que abstraímos, generalizamos, etc., não se intromete dúvida alguma a este respeito. Mas conhecemos do mesmo modo que interpretamos bem os sinais, que há de acontecer tal coisa? temos a mesma confiança nos conhecimentos adquiridos por outrem? ou destes últimos conhecimentos só resulta a crença

e não a certeza? Parece que só há certeza, quando o objeto, a que se refere o conhecimento, está atualmente debaixo de nossas vistas, ou nos lembramos de o ter conhecido deste modo. Sei que o sol brilha neste momento; sei que brilhou ontem, mas creio que brilhará amanhã. Do exercício de certas faculdades nasce a certeza, e de outras a crença, e este último caso acontece, porque o objeto do conhecimento não é um objeto (p. 299) direito, porque entre o objeto e a faculdade há alguma coisa que se interpõe, é mister que outra faculdade nos tenha fornecido o conhecimento do objeto, o que não sucede na percepção, onde a inteligência atinge diretamente o objeto. Na crença vamos sempre além do que nos mostra a observação. Mas o estado, em que fico na crença, é filho do exercício de certas faculdades ou provém de considerações alheias ao próprio ato da faculdade? Quando prevejo que uma coisa há de acontecer, ou que interpreto os sinais, existe porventura uma crença ou temos certeza? Não acredito tanto no ato da faculdade do futuro, ou da interpretação, como nos atos das outras faculdades? E quando não se segue a certeza nesses conhecimentos, mas a crença, não será porque nos lembramos no mesmo momento, que por vezes nos temos enganado? Assim pois o estado de crença não provém do exercício mesmo da faculdade. As nossas faculdades todas, quando se exercem, produzem a certeza, e a crença se origina da lembrança de nossos erros passados. E tanto é isto verdade, tanto é pela experiência anterior que nossos conhecimentos trazem o estado de certeza ou o de crença, que não damos sempre ao testemunho de nossa memória o mesmo grau de confiança, que damos à percepção atual; que não depositamos tamanho crédito em geral às coisas que conhecemos pela vista, como as que são conhecidas pelo tato, e que por falta da necessária experiência os meninos são mais fáceis em crer do que o homem feito.

Como porém no exercício de certas faculdades estamos mais sujeitos a enganar-nos do que no exercício de outras, daí provém que a esses conhecimentos não aderimos tão firmemente, como o fazemos com os outros. Não, porque as nossas faculdades nos possam enganar, mas por efeito de conhecimentos anteriores incompletos, de que muitas delas necessitam no seu exercício. Cada faculdade, considerada em si mesma, não nos engana, mas as faculdades se podem tornar princípios de erro, e erramos pela imperfeição de nossos meios de conhecer, ou por não darmos atenção suficiente aos fenômenos (p. 300) perceptivos primitivos, donde resultam ou conhecimentos incompletos ou lembranças imperfeitas e as faculdades são princípios de erros pelo mau uso que delas fazemos e mesmo porque são limitadas, como tudo o que pertence ao homem. Verdade é que o erro se introduz mais vezes com o exercício de certas faculdades, e esta é a razão, porque não ficamos muitas vezes, quando

se exercem, nesse estado de seguridade, de repouso, de íntima convicção, que constitui a certeza.

A certeza manifesta-se quando pela ação de qualquer faculdade não há circunstância alguma que venha dizer o contrário do que nos mostra a faculdade em ação; e por isso todas às vezes que as representações mentais aparecem na ausência das percepções verdadeiras, somos completamente iludidos, o que não acontece durante a vigília, em que as percepções de um sentido corrigem as falsas percepções de outro, ou do mesmo sentido, ao menos que o espírito não esteja transviado, ou alguma inclinação poderosa perturbe a razão, não lhe deixando a calma necessária, para que a reflexão voluntária se faça. E se a experiência anterior é causa de originar-se antes o estado de crença do que o de certeza, ela é também causa de apresentar-se no exercício das faculdades, de que ordinariamente vem a crença, o estado de certeza tão grande como o que provém das faculdades perceptivas, dando toda a força de sua autoridade ao conhecimento, que se produz.

Posto que a linguagem de que usamos não tenha sempre a precisão conveniente, e que demos o mesmo nome aos conhecimentos que produzem certeza, e aos que produzem crença, e digamos indiferentemente os nossos conhecimentos, ou as nossas crenças, não é possível deixar de notar entre os conhecimentos a mesma diferença que todo mundo encontra entre saber e crer. Sabemos todas às vezes que temos íntima convicção no que conhecemos, cremos quando esta convicção não é tão forte. A crença pode ser levada ao ponto quase da certeza, assim como diminuir até quase encontrar-se com a dúvida. Se a todos os nossos conhecimentos se seguisse a (p. 301) certeza, não nos acautelaríamos dos erros, em que continuamente caímos, mas também se ela não se originasse nunca, existiríamos sempre no estado de perplexidade, e nada obraríamos ou pelo menos não obraríamos com razão suficiente.

Por conseguinte, a divisão de nossas idéias em conhecimenmentos e crenças me parece fundada, posto que não sejam bem escolhidas estas palavras, visto como uma crença não deixa de ser um conhecimento. Com efeito, o espírito quando exercita a consciência, a percepção externa, a razão, a memória, finalmente as faculdades que subministram os conhecimentos primitivos e diretos, fica muito mais satisfeito, mais seguro, mais convencido desses conhecimentos, do que quando exercita a faculdade do futuro, a interpretação, a fé; e principalmente esta última faculdade exige tantas coisas, para que seus conhecimentos cheguem a produzir a certeza, que realmente são eles que representam bem o tipo das crenças, e que bem chamada seria a faculdade de crer, porque o que conhecemos não é de observação própria, e muita confiança devemos depositar em nossos semelhantes, quando aceitamos como

verdades aquilo que nos ensinam. Mas a fé no testemunho de nossos semelhantes é um fato involuntário. Não há coisa alguma que seja capaz de nos forçar a crer quando não cremos, ou a não crer quando cremos. Este fato não depende de nossa vontade e por isso é impossível impor crenças e é uma tirania o querer nos obrigar a segui-las.

Toda crença vai além da observação atual, nos faz pensar antecipadamente no que a observação ulterior deverá confirmar ou não. É portanto a crença um conhecimento, por assim dizer, provisório, que substitui até certo ponto o verdadeiro conhecimento, e que vem em socorro da limitação de nossos meios de conhecer por nós mesmos, ou que nos favorece com a aquisição de conhecimentos, que não podemos diretamente adquirir, e que são todavia indispensáveis para que nos possamos dirigir a nossos fins e atingir o destino a que somos predestinados. (p. 302) É mister começar por crer para se poder saber, e, se fosse possível que nos abstivéssemos de toda crença antes de conhecer por nós mesmos, não haveria educação nem progresso, e o homem seria a criatura a mais miserável deste mundo, se não tivesse a fé, que o fortalece, lhe dá plena confiança em uma vida futura. A crença, a fé é tão necessária ao homem como a ciência.

Terminamos aqui o estudo de nossas faculdades intelectuais ou de conhecer, e vamos considerar as nossas faculdades que nos incitam à ação.

LIVRO QUINTO — INSTINTOS

CAPÍTULO I — Instintos em geral

Tratando das faculdades mostramos que a alma antes de obrar voluntariamente, obrava involuntariamente; que suas diferentes faculdades intelectuais eram dirigidas para certos objetos independentemente da vontade, e que portanto não era a vontade a única faculdade capaz de concentrar e dirigir as outras para certos fins. Dissemos que para isso existiam as faculdades, que os frenologistas chamaram faculdades afetivas, Reid faculdades ativas, por outros chamadas instintos, inclinações, etc. Fizemos também notar que estas faculdades, posto que quase sempre acompanhadas no seu exercício de prazer ou de dor, todavia não eram constituídas por estas afecções. Analisemos melhor este ponto, que é essencial.

Garnier[1] diz: "Tornamos a tomar a palavra *inclinação* que pertence à língua do 17º Século, e pela qual Descartes, Pascal, Malebranche, Bossuet, exprimem a disposição da alma a procurar certos objetos, e a gozar de sua presença, como a sofrer de sua ausência, gozo e sofrimento que estes filósofos chamam a paixão... A alma procura certos objetos antes de os conhecer por agradáveis, ela goza de sua posse e sofre de sua perda. Se ela os procurasse algumas vezes sem gozar deles, ou se gozasse deles sem os procurar, dever-se-ia, como fez um filósofo de nosso tempo, atribuir a procura a uma faculdade que ele chama a inclinação ou a tendência primitiva, e o prazer, e a dor a outra faculdade (p. 304) que chama a sensibilidade, e que se faria melhor chamando-a a paixão. Mas se a experiência mostra que a procura e o prazer ou a dor, posto que sucessivos e diferentes, são invariavelmente ligados um ao outro, será mister referi-los a uma e mesma faculdade, que se chamará a inclinação, como no 17º Século, e da qual a paixão será o modo inseparável."

A procura do objeto precede o conhecimento do prazer, que dá. O menino comprime o seio materno, e aspira o leite antes de saber o prazer que tem de receber; o homem procura a sociedade de seus semelhantes antes de conhecer o encanto que deve saborear.

---

(1) *Traité des facultés de l'âme.*

Logo, a inclinação se exerce antes do prazer. É depois de achado o objeto, que vem o prazer, portanto, a inclinação obra antes de qualquer prazer, portanto, não era no princípio acompanhada por ele. O prazer é o complemento da inclinação satisfeita, ou que se satisfaz, a inclinação não só é diferente do prazer, mas também independente dele. Apresentam-se dois fenômenos independentes um do outro, o prazer e o exercício da inclinação, e pela regra do próprio Garnier devem ser atribuídos a duas faculdades, e não à mesma. E isto se conclui das próprias citações de Garnier. Hume diz que há inclinações intelectuais, que nos levam a procurar certos objetos, como a reputação, o poder, etc., antes que tenhamos colhido prazer. Zenão tinha já reconhecido que os seres animados evitam o que lhes é nocivo, e procuram o que lhes convêm, à maneira das plantas, por um impulso natural não determinado pelo prazer, e que este é um acréscimo inesperado. Cícero tinha repetido que os meninos, antes de terem sido tocados pelo prazer ou a dor, se lançam sobre o que lhes é salutar, e se afastam do que lhes é nocivo.

Logo, a inclinação entra em ação antes de sentirmos prazer ou dor; logo, algum exercício dela se faz sem isto. A inclinação se exerce separadamente do prazer ou da dor, não é pois inseparável deles. Não se pode portanto dizer que ela seja a disposição a gozar da presença do objeto como a sofrer de sua ausência. (p. 305) A inclinação é a disposição a procurar o objeto. Gozar de sua presença é o prazer que resulta da sua satisfação, sofrer da ausência do objeto é a dor que indica que uma necessidade não está satisfeita, ou o incentivo que põe a inclinação em ação, mas não a constitui, nem faz parte dela. Porque se o prazer ou a dor fizessem parte dela, a mesma inclinação seria agradável e desagradável.

E demais toda inclinação será acompanhada de prazer ou de dor, ou mesmo seguida destas afecções? Não há exercício de uma inclinação, que seja acompanhado ou seguido de indiferença? Um homem habituado a certas inclinações terá sempre prazer ou dor em seu exercício? Não acontece que o objeto agradável se torne desagradável ou indiferente, e neste caso a inclinação será a disposição a gozar da presença do objeto? "O espírito, diz Garniel, ignora ainda o prazer da ciência, quando já ele medita sobre a causa dos fenômenos." E depois que conhece este prazer, todas as vezes que medita tem prazer? Não. E se a inclinação é desinteressada, como confessa Garnier, ela não é inseparável do prazer ou da dor. O prazer é, segundo Garnier, a inclinação de posse de seu objeto: a dor é a inclinação em presença do objeto contrário... O prazer e a dor causados por um objeto dos sentidos se chamam gozo e sofrimento, e por um objeto da inteligência, alegria e tristeza. O gozo e o sofrimento são sensações...:" A inclinação de posse de seu objeto é o prazer, o prazer causado por um objeto dos sentidos é gozo, logo a inclinação de posse de um objeto é o prazer, o prazer

causado por um objeto dos sentidos é gozo, logo a inclinação de posse de um objeto dos sentidos é gozo. O gozo é uma sensação; logo a inclinação de posse de um objeto dos sentidos é uma sensação! Isto na verdade é um absurdo, perdoe-me o ilustre filósofo.

Não devemos por conseguinte confundir o prazer ou a dor, resultado que se obtém ordinariamente do exercício de uma inclinação, com a inclinação. O prazer e a dor são sinais, pelos quais conhecemos que uma necessidade deve ou não ser satisfeita ou já o está, é uma advertên(p. 306)cia da natureza, para que a alma provoque uma ação nesta ou naquela direção, ou deixe de promovê-la, ou a faça parar; e o prazer e a dor são tanto mais intensos, quanto maior é o comprometimento de nossa existência na satisfação ou não satisfação de uma inclinação. E a prova é que no exercício de uma inclinação, que ao princípio era acompanhado de prazer, depois, quando é continuado além do que deve ser, a dor aparece; o que mostra a providência da natureza, e que a inclinação não é o prazer ou a dor, mas que estas afecções são, para assim dizer, seus guias, os quais lhe indicam os limites que deve atingir, e a meta que não deve ultrapassar. E por isso todas as sensações se embotam pelo hábito, à exceção daquelas que têm relação com algum instinto essencial à vida.

Quererá Garnier confundir o sentimento de fome, que uma sensação, com a inclinação, que faz procurar os alimentos? A fome é uma sensação desagradável, e mesmo uma dor, mas depois que se tem obtido o objeto, que a deve satisfazer, e usado dele sente-se prazer, que é outra sensação. O ato, porém, de procurar o alimento, e a força que impeliu a alma, não são nem dor nem prazer. A inclinação é uma faculdade que se dirige a certo objeto, cujo fim é alcançá-lo, e para isso põe em ação a alma, faz que ela exerça todas as faculdades que são necessárias para a procura do objeto.

O prazer e a dor são modificações da alma, que podem ser originadas por muitas causas. Se na presença do objeto gozamos, é porque ele é causa de prazer, se sofremos na sua ausência, é porque não estamos modificados como requer a natureza, ou por falta do objeto temos modificações desagradáveis; e este desagrado ou dor é um sinal de que alguma coisa nos falta, e um incentivo para o desenvolvimento da inclinação, e tanto é isto exato que, logo que desaparece este incentivo por uma causa qualquer, não se exercitando a inclinação, caímos no desfalecimento. A inclinação não é a disposição (p. 307) para gozar ou sofrer, esta disposição depende de outras circunstâncias, a inclinação se limita a impelir a alma para a procura do objeto; se é causa de gozo ou de sofrimento, é uma causa indireta.

Temos prazer e desprazer sem exercício de inclinação alguma, e algumas vezes a inclinação se exerce sem dor nem prazer. Logo,

são fenômenos independentes, e portanto devem ser atribuídos a causas diversas. Com isto não pretendo dizer que não seja a inclinação seguida ordinariamente de prazer, quando é satisfeita, ou de dor, quando o não é. A satisfação não nasce do ato de procurar, mas da presença do objeto na circunstância apropriada. O que digo é que a inclinação não é a disposição a gozar ou a sofrer, e que se goza ou se sofre independentemente da inclinação, e que o gozo e o sofrimento não estão incluídos no exercício dela, mas dependem da ação ou da falta de ação do objeto. Quando uma inclinação não está satisfeita, isto é, quando ainda não possuímos o objeto requerido pelo corpo ou pelo espírito, sofremos; e enquanto não é alcançado, continuamos a sofrer, posto que a inclinação já esteja em exercício para obtê-lo. Logo que o consegue, ela fica satisfeita, há prazer, porque o objeto nos dá esta modificação ou faz acabar o sofrimento, e algumas vezes acontece que, continuando o objeto obtido a modificar-nos, vem sofrimento, saciedade, desgosto; tem cessado o exercício da inclinação ou nasce uma inclinação contrária.

Razão tem pois o filósofo citado por Garnier de atribuir a procura a uma faculdade, e o prazer e dor a outra, porque longe de mostrar a experiência que a procura, e o prazer ou a dor são invariavelmente ligados um ao outro, e portanto de dever-se referi-los a uma só e mesma faculdade. A experiência mostra que a procura não está invariavelmente ligada a estas afecções, que são coisas sucessivas, diferentes, e independentes, e que portanto não se devem referir a uma só e mesma faculdade, mas a faculdades diversas. Sofremos pela ausência de um objeto próprio para satisfazer uma inclinação, e este sofrimento é que incita a inclinação, e incita precisamente aquela que deve ir (p. 308) à procura do objeto. A inclinação não é a disposição a sofrer da ausência do objeto, mas o sofrimento produzido por esta circunstância é que ocasiona a manifestação da inclinação, assim como o gozo produzido pela presença do objeto a faz desaparecer.

Mas, dirão, se não tenho disposição para obter um objeto, ele não me será gradável, não sentirei prazer algum com sua presença; portanto da inclinação nasce o prazer de um objeto, a inclinação é a disposição para gozar-se dele; o prazer é pois inseparável da inclinação. Respondo: o prazer que sinto tem por causa a presença do objeto, a inclinação se limitou a proporcionar a sua aquisição, e é somente uma causa indireta do prazer. O objeto faz nascer o prazer, porque satisfaz a uma necessidade nossa, e dizemos que satisfaz à inclinação, porque não há mais motivo para que ela se exercite; se não houvesse necessidade não haveria procura de objeto para satisfazê-la, não haveria prazer com sua presença, nem inclinação, porque não haveria objeto ou coisa reclamada. Quando se goza, já a inclinação obrou, porque já possuímos o objeto; não

é a inclinação que nos torna capazes de gozar, é somente por meio dela que obtemos o objeto, que nos faz gozar. A falta de um objeto não é a inclinação que a cria; esta falta põe a inclinação em ação. Porque temos necessidades temos também os meios de satisfazê-las. A inclinação nos proporciona o objeto, ela não cria o gozo, nem a falta e o desagrado correspondente, assim como não cria o objeto. A falta nasce, o objeto para satisfazê-la existe, a inclinação procura este objeto e sua presença nos dá gozo, porque satisfaz a necessidade e cessa a falta.

Podem replicar: se não existisse a inclinação, não haveria falta, não haveria procura, não haveria prazer. A existência da inclinação é que produz uma falta, quando não é satisfeita, e prazer, quando é. O objeto não é agradável, senão porque satisfaz a uma inclinação, e tanto assim que coisas, que agradam a uns, não agradam a outros que não possuem a inclinação. As inclinações são (p. 309) inatas, assim como as demais faculdades. É somente nos homens, que são dotados de certas inclinações, que há objetos capazes de se lhes tornarem causas de prazer. Na ausência da inclinação não há prazer, portanto, a inclinação é também uma disposição a gozar da presença de certos objetos e a sofrer de sua ausência. Esta objeção é sem dúvida muito forte, mas não é irrespondível.

Destinado a certos fins, o homem é dotado de faculdades próprias para o impelirem a estes fins, e ao mesmo tempo organizado por tal modo que sente desprazer e até dor quando não se passam nele as ações adequadas para esses mesmos fins; a natureza deu-lhes pois necessidades e meios de satisfazê-las. Estas necessidades se satisfazem, quando se tem adquirido os objetos que reclamam, e esta satisfação é anunciada pela cessação do desgosto e a manifestação do prazer. Tão inatas são as faculdades no homem, como o é a propriedade de sentir dor quando a necessidade se manifesta e prazer quando é satisfeita. As inclinações andam unidas às necessidades. Se não houvesse necessidades, também não haveria faculdades para satisfazê-las. A existência da faculdade indica a existência da necessidade, e reciprocamente. De sorte que não é a necessidade, nem a inclinação, que predispõe o homem a sentir no momento em que obtém o objeto reclamado para seu fim, nem desprazer, quando não o tem alcançado. O que predispõe é a natureza de cada um, a qual compreende sua organização própria com suas necessidades e faculdades. Se não sentimos prazer com a presença de um objeto, não possuindo nós a inclinação correspondente, é porque não pode haver inclinação, onde não há necessidade, nem necessidade onde não há fim especial, e ambas as coisas, onde não existe natureza apropriada.

O que nos mostra claramente que o prazer ou o desgosto não são produzidos pela inclinação, que há prazer ou desgosto inde-

pendentemente de qualquer inclinação, e que no exercício das faculdades intelectuais, que ninguém confunde com as inclinações, os seus objetos, além (p. 310) do conhecimento que dão, produzem prazer e dor, como acontece na visão ou audição. Ao mesmo tempo que tomamos conhecimento de uma cor ou de um som, sentimos muitas vezes agrado ou desagrado. Deveremos dizer que a visão e a audição são disposições a gozar ou a sofrer da presença ou ausência de um objeto? Deveremos dizer que são estas faculdades que nos dispõe para esse agrado ou desagrado porque os que são delas privados não o sentem? Então todas as faculdades são disposições ao prazer ou à dor? Gozar ou sofrer não é pois o caráter especial das inclinações, encontram-se em outras ou todas as faculdades.

Não devemos confundir nunca o acasião com a causa; as inclinações dão ocasião a que sintamos prazer ou dor, assim como o fazem outras faculdades. Essas afecções, que experimentamos, acompanham ou sucedem ao exercício das faculdades, mas nem os constituem nem dependem diretamente delas, são inerentes ao exercício de outra faculdade a que se dá ordinariamente o nome de sensibilidade, ou melhor ainda de afetividade. Todo aquele que não possui uma inclinação não sente prazer ou dor na presença ou ausência do objeto, porque não existe para ele coisa que seja objeto a esse respeito. Não tem portanto ocasião para sentir alguma afecção produzida pela presença ou ausência do objeto, está inteiramente no caso do cego ou do surdo que nada sentem da cor ou do som. O que não se pode negar é que o exercício das inclinações é de ordinário precedido, acompanhado e seguido de prazer ou desagrado, o que não acontece tão freqüentemente no exercício das outras faculdades; mas não se pode dizer das primeiras que são uma disposição a gozar ou a sofrer sem dizer o mesmo das segundas, pelo menos nos casos em que isto acontece. Mas alguma razão há para que estas inclinações sejam assim afetivas e o motivo desta particularidade encontro nas seguintes considerações.

Sem dúvida que o conhecimento do objeto não pertence à inclinação. A inclinação é cega e necessita das (p. 311) faculdades intelectuais para conhecer o objeto, que se propõe. Ora, por isso mesmo, é que é seguida ou acompanhada de prazer, o qual serve de indício à inteligência para mostrar que é esse precisamente o objeto da inclinação. Se não houvesse um gozo ou pelo menos a cessação do desagrado, o que é também um gozo, a alma não viria no conhecimento do objeto, que satisfaz a inclinação. Portanto o gozo que se sente é antes um caráter para a distinção do objeto do que um elemento da inclinação.

A natureza é tão previdente, que não nos enganamos na procura do objeto capaz de satisfazer a necessidade, mas a inteligência não ficaria conhecendo que é o verdadeiro objeto sem o prazer,

que sentimos na sua aquisição. O prazer é pois o caráter que indica que esse é o objeto requerido. Acontece, todavia, que às vezes nos enganamos no objeto e então longe de sentir prazer continua o desgosto, causado pela falta, e a inclinação continua a impelir-nos à sua procura até obtê-lo, e o prazer segue-se. É tão verdade que o conhecimento do objeto não é dado pela inclinação, mas pela inteligência, que, quando a razão está ofuscada ou pervertida, até mesmo por efeito da própria inclinação levada a um alto grau de energia, somos impelidos com tanta violência, e tão pouco conhecimento que nos lançamos sobre o primeiro objeto, que está a nosso alcance, o qual, não podendo satisfazer a inclinação, a torna cada vez mais impetuosa, e cada vez mais perturbada a inteligência. Um homem, entregue à cólera, quebra, rasga, espedaça, lança-se sobre tudo o que encontra; não vê, não ouve, é um bruto enfurecido; deixa até o objeto do seu ressentimento, porque o não percebe, e arremessa-se até contra objetos inanimados e inofensivos. Esfomeado apodera-se e engole qualquer substância, nem sequer os movimentos de deglutição se fazem regularmente, porque até se engasga.

E foi por se ter confundido o instinto com a inteligência que os filósofos não os souberam bem discriminar um do outro, e levantaram sistemas, que bem pouco explicam a natureza animal. (p. 312) Cegas têm as inclinações necessidade das faculdades intelectuais para o conhecimento de seu objeto. E este, de seu lado, tem precisão de um caráter que lhes faça conhecer que é ele mesmo o objeto próprio da inclinação, e este caráter é o gozo da sua presença e o desgosto na presença do objeto contrário ou na ausência do próprio. Eis aqui porque a inclinação é seguida de prazer ou dor, que a não constitui, porque ela se exerce ao princípio desinteressadamente, não havendo conhecimento do objeto a que se dirige.

Quanto ao incômodo, desprazer ou dor, que sentimos antes do exercício de uma inclinação, é um anúncio de uma necessidade a satisfazer-se, é um incentivo, que põe em ação a inclinação, necessidade esta nascida do fim a que somos destinados. A inclinação é pois uma faculdade ativa que excita e dirige as faculdades para certo objeto; ela tem por alvo a aquisição de um objeto próprio para satisfazer uma necessidade. A necessidade nasce e põe em exercício a inclinação que excita as outras faculdades para que lhe proporcionem o objeto próprio. A inclinação usa sem reflexão das mesmas faculdades de que a vontade usa com um fim previsto. Aquilo que a vontade faz com conhecimento de causa, faz a inclinação irrefletida e cegamente.

Uma vez conhecido o objeto, a que se dirige, a inclinação abandona logo seu modo primitivo de obrar. Já não nos dirigimos cegamente para a obtenção do objeto, já as faculdades intelectuais

obram com um fim previsto, então já se pode dizer que há uma disposição para gozar. O ato da inclinação não é mais desinteressado, não é mais um ato primitivo, é já um ato acompanhado de inteligência. O que nos moveu a este ato de inclinação, não é já um simples desprazer ou dor, é já um *desejo*, isto é, um sentimento que experimentamos e que se dirige a um objeto conhecido como agradável, assim como a aversão é um sentimento que nos excita a apartar-nos de um objeto que nos é desagradável. Não há desejo e aversão no ato primitivo das inclina(p. 313)ções; são sentimentos estes que nascem depois de conhecidos os objetos. Ao princípio a inclinação entrou em exercício pelo simples incômodo, desagrado ou dor, que sofríamos pela falta de um objeto. Agora entra em ação pelo desejo ou a aversão, e o prazer obtido ou o desamor ou o ódio são produzidos em conseqüência de um desejo ou de uma aversão; não há amor sem prévio desejo, nem ódio sem aversão prévia, e tudo isto sem objeto conhecido que agrade ou desagrade.

O desejo e a aversão se manifestam na ausência do objeto, o amor e o ódio na sua presença. São sentimentos que experimentamos, são modificações de nossa sensibilidade ou afetividade. Nascido o desejo é então que a vontade pode cooperar para a procura do objeto de acordo com a inclinaçao; antes de haver desejo, a vontade não se pode exercer neste sentido; é também depois de gerado o desejo que a vontade se pode opor à inclinação, porque antes, não se conhecendo o fim a que esta se propunha, não podia a vontade resistir-lhe. É na resistência da vontade ao impulso de uma inclinação se observa, claramente, que nem a vontade nem a inclinação obram diretamente na obtenção do fim. Todas duas dirigem as outras faculdades que são seus instrumentos. A vontade, opondo-se à ação exigida pelo instinto, faz com que as outras faculdades fiquem na inação, ou as dirige para outro alvo; ou a vontade de acordo com o instinto dirige para o mesmo fim estas faculdades.

Não se deve dizer com Garnier que o prazer é a inclinação de posse de seu objeto, que a dor é a inclinação em presença do objeto contrário. A inclinação proporciona os meios de conseguirmos o objeto, é este que causa prazer ou dor. O prazer ou a dor em presença do objeto é amor ou ódio; na sua ausência é desejo ou aversão. Garnier dá o nome de emoção ou de paixão a estes estados de dor ou de prazer, e por isso diz que o prazer e a dor são as únicas paixões simples, e todas as outras são misturadas de elementos intelectuais. Concordo, e por (p. 314) isso mesmo a paixão não é a inclinação, porque não há inclinação misturada de elementos intelectuais, porque então deixaria de ser uma faculdade elementar, seria composta.

O desejo é um sentimento que instiga inclinação para alcançar um objeto conhecido, que nos foi agradável; o desejo não é um

prazer, mas um desgosto, uma inquietação, como diz Locke, a qual põe em ação uma inclinação. A aversão é também um sentimento, mas que não instiga a inclinação alguma diretamente, porque não há inclinação, que se dirija a um objeto que nos cause dor; a aversão faz com que seja instigada a inclinação, que faz obter o objeto contrário, ou nos põe em estado de nos opormos a qualquer ação, que tendesse para o objeto desagradável. A aversão faz com que a vontade nos afaste desse objeto.

A aversão será o contrário do desejo? O que é desejo? É uma modificação que sofremos, mas é um estado complexo. O desejo é a inquietação, o desgosto que sentimos na ausência de um objeto, que nos foi agradável. A modificação que sofremos é desagradável, mas causada pela lembrança de um objeto agradável. No desejo há pois lembrança do objeto que nos causou um prazer anterior, e desgosto de sua ausência. Portanto, o desejo não é um prazer, mas um desprazer nascido de um prazer que não existe mais, mas de que nos recordamos. O que é aversão? É sem dúvida também, um estado penoso. Garnier pensa que a aversão existe na ausência de um objeto odiado. Na ausência do objeto odiado não temos desejo, é verdade, mas teremos aversão? Ou a aversão nasce com a presença do objeto? Na ausência de uma coisa desagradável temos a lembrança da dor que nos causou. Todavia, se julgamos que esta coisa possa nos ser presente ainda, sentimos o temor; o temor portanto, nasce da aversão para o objeto, que não está presente. Assim pois, a aversão é também um desgosto que sentimos na ausência de um objeto, é também um estado complexo, mas que difere do desejo somente em que, no desejo, há lembrança de uma coisa que nos agradou, e, na aversão, lem(p. 315)brança de uma coisa que nos causou dor. Por conseguinte a aversão não é o oposto do desejo, todos dois são sentimentos penosos; porém, o desejo implica o conhecimento de um objeto agradável, e a aversão o de um objeto desagradável.

Havendo no desejo pena por causa de um objeto, que nos agradou, procuramos esse objeto; a inclinação respectiva ou a vontade se põe em ação. Se temos probabilidade de alcançá-lo nasce a esperança, mas mesmo sem a esperança, procuramos o objeto, e somente não o fazemos no caso de sabermos que sua volta é impossível. A aversão não tem nenhuma inclinação que por diretamente em ação, ela excita a inclinação que se dirige ao objeto contrário, e então neste caso também há desejo, porque se dirige a um objeto agradável ou que nos pode privar de um desagrado, ou excita a vontade para afastarmos do objeto odiado; nunca porém a aversão se torna causa excitadora senão quando há temor ou probabilidade de volta de um objeto desagradável. Se não existe esta probabilidade não excita faculdade alguma, fazendo assim o con-

trário do desejo que só deixa de excitar, quando não há probabilidade alguma de obter-se o objeto agradável.

"Sei diz Descartes[2] que comumente na escola se opõe a paixão que tende à procura do bem, a qual só se chama *desejo*, àquela que tende à fugida do mal, a qual se chama *aversão*. Mas como não há bem, cuja privação não seja um mal, nem mal considerado como coisa positiva, cuja privação não seja um bem, e que procurando, por exemplo, as riquezas, foge-se necessariamente da pobreza, fugindo-se das doenças procura-se a saúde, e assim das outras coisas, parece-me que é sempre um mesmo movimento que nos leva à procura do bem, e juntamente à fugida do mal, que lhe é contrário. Noto somente esta diferença que o desejo que se tem, quando tendemos para algum bem, é acompanhado de amor, e depois de esperança e de alegria; enquanto que (p. 316) o mesmo desejo, quando tendemos a afastar-nos do mal contrário a este bem, é acompanhado de ódio, de temor e de tristeza... Haveria mais razão em distinguir o desejo em tantas espécies diversas, quantos fossem os objetos diversos, que se procuram..."

Portanto, bem razão tínhamos dizendo que o desejo excitava diretamente a inclinação, e que só havia inclinações que tendessem a obter um objeto agradável. Enquanto que a aversão não obrava diretamente, mas fazia nascer um desejo em contrário, que excitava a inclinação que procurava o objeto oposto ao da aversão, ou punha em ação a vontade que nos afastava do caminho, que ia ter ao objeto odiado, embora não procurássemos o seu contrário. Ora, como quando estamos entregues a um desejo, as nossas faculdades entram em exercício para se obter o objeto desejado, dizem alguns filósofos que o desejo é a tendência para alguma coisa, de modo que confundem o desejo com a inclinação, e outros até o definem a inclinação da alma para um objeto. E daqui vem também a definição adotada por Garnier, quando diz que a inclinação é uma disposição a procurar certo objeto, e a gozar de sua presença ou a sofrer de sua ausência ou pela presença do objeto contrário.

Que quer dizer tudo isto? O que é disposição? Estamos dispostos, temos disposição, quando nos achamos nas circunstâncias apropriadas para alguma coisa. Portanto, a disposição para procurar um objeto não depende unicamente da inclinação, porque pode existir a inclinação e faltarem outras circunstâncias. Se somos paralíticos, como poderemos procurar um objeto, cuja procura depende da ação dos músculos paralisados? Não estamos, portanto, dispostos para a procura, posto que possuamos a inclinação. O mesmo pode dizer, considerando-se a inclinação como disposição ao gozo ou a sofrimento. Se Garnier entende somente por disposição uma faculdade que não está em exercício, mas cujo exercício é

(2) *Les passions de l'âme.*

possível, então diremos que todas elas são disposições, (p. 317) tanto as inclinações como a sensibilidade, como a inteligência, como a vontade. E neste sentido a disposição se aplica tanto às faculdades do espírito como às propriedades da matéria.

A palavra tendência tem quase a mesma significação; somente há uma diferença, e é que na tendência há possibilidade de ação própria, enquanto que na disposição pode haver simples capacidade de ser modificado; na tendência há capacidade de produzir modificações. De sorte que a inclinação seria a tendência para procurar, mas não se poderia dizer que é a tendência para gozar ou sofrer, e aqui se vê claramente a diferença que há entre ação e paixão, entre ser ativo e ser passivo, de modo que pela definição de Garnier a inclinação seria uma faculdade ativa, e ao mesmo tempo passiva. A palavra inclinação indica que há pendor para certa parte. Esta palavra é transportada do físico para o moral. Um corpo que está mais penso para um lado do que para outro se diz inclinado para esse lado, ou que escorrega por uma inclinação ou declive; é um meio termo entre disposição e tendência, não indica tanta passividade como na primeira, nem tanta atividade como na segunda. Esta foi a razão, porque não adotei esta palavra, e preferi a mais antiga de *instinto*, que indica uma força, um poder interior. A palavra inclinação nos parece sinônimo de propensão.

À vista destas explicações o desejo será a tendência para alguma coisa? Será a inclinação da alma para algum objeto dado? Quando temos desejo, isto é, incômodo pela falta de um objeto agradável, sofremos, e deste sofrimento se segue a ação de uma faculdade para nos tirar dele; este incômodo ou desejo é um motivo para o exercício de certa faculdade dirigida a certo objeto. O desejo é pois um estado, que precede a ação da faculdade; neste caso se pode dizer que é ele quem dispõe a alma para esta ação, e como então se dirige a certo objeto, se poderá dizer que tem propensão ou inclinação ou tendência para ele. Mas neste caso o desejo não é a inclinação ou tendência, ele a faz nascer (p. 318) no exercício da faculdade, e quando esta se exerce, há então tendência, porque existe em ato uma faculdade, que se propõe certo fim, porém, que ainda o não atingiu. De sorte que a tendência não é o desejo, mas a faculdade em ato procurando o objeto, ou a possibilidade de executar esse ato. Assim se diz que um corpo suspenso tem tendência a cair, e que, bem que não se mova ainda, tem todavia tendência a mover-se em certa direção. A tendência existe antes do movimento, mas a força de gravitação está em exercício, e não produz seu efeito por um obstáculo, ou não entra em ação por causa do obstáculo, e a possibilidade deste exercício para certo fim é a tendência.

Ato de ir a um fim ou possibilidade do ato para esse fim, é ou a própria força em exercício, não tendo alcançado o fim, ou a

simples disposição ou possibilidade para isso. Em todo o caso não é o desejo, porque o desejo nem é a força em ato, nem a simples possibilidade do ato, mas o motivo do ato. Por conseguinte o desejo não é tendência, nem inclinação; o desejo indica a tendência, é um sinal de que ela existe, ao mesmo tempo que é a causa primordial do exercício da faculdade. Não há desejo sem objeto conhecido, e o objeto não é conhecido senão porque sem o desejo a faculdade já tinha obrado e atingido seu fim, e por isso o desejo é o sinal da existência da faculdade, porque é o sinal de que já se manifestou. Então é que sabemos que temos esta tendência, esta propensão, esta disposição para procurar um objeto, então é que a faculdade fica conhecida como disposição ou tendência, isto é, como possível. Todas estas considerações me parecem de grande importância.

Já vimos que o desejo e a aversão apareciam na ausência dos objetos, mas o amor e o ódio aparecem na presença deles. Não se pense todavia que a ausência ou a presença de um objeto, que satisfaz ou contraria um instinto, consiste em estar este objeto presente ou ausente de nossos sentidos. É necessário que esteja nas circunstâncias apro(p. 319)priadas para a satisfação do instinto ou sua contrariedade; assim o alimento próprio, posto que presente à vista, ao tato, etc., presente às faculdades intelectuais, não está presente ao instinto da alimentação, para isto é mister que esteja no estômago, ainda que não seja visto, nem tocado. Quando não está nestas circunstâncias, ainda está ausente ao instinto, posto que presente à inteligência e seja objeto de desejo.

Assim, quando presente, causa o objeto gozo ou sofrimento, e por isso entendo que não se pode dar a este gozo ou sofrimento o nome de amor ou ódio. O amor e o ódio se referem ao objeto que está presente aos sentidos ou à inteligência; o amor é o prazer que sentimos nesta presença intelectual do objeto e o ódio o desprazer. O primeiro é a afeição, o apego que temos aos objetos que nos causaram prazer; o segundo o apartamento, a antipatia, a repulsa que temos aos objetos que nos deram desprazer ou sofrimento. De sorte que pode haver amor sem gozo do objeto, e ódio sem seu sofrimento, assim como há gozo ou sofrimento sem amor ou ódio. Amamos, afeiçoamos os objetos capazes de nos causar gozo, repelimos, odiamos os que são capazes de nos dar sofrimento. Encontrando os objetos de amor experimentamos o desejo, que põe em ação o instinto correspondente para obtê-lo, encontrando os de ódio tratamos de nos afastar deles; se nasce algum desejo é o de remover esse objeto que foi e pode ser causa de desgosto.

"Por isso mesmo, diz Jouffroy(3), que todo ser aspira a seu bem, goza quando o atinge, sofre quando está privado dele, deve amar,

(3) *Cours de droit naturel.*

e procurar tudo o que, sem ser seu bem, contribuiu a dá-lo, e ressentir aversão para tudo o que põe obstáculo a que se chegue a ele. Por isso é que, quando nossas faculdades vindo a desenvolver-se encontram objetos que favorecem ou contrariam seus esforços, experimentamos, para os primeiros, sentimentos de afeição e de amor, e para os outros, afastamento e (p. 320) ódio. Daí resulta que nossas tendências, isto é, as verdadeiras paixões da natureza humana se subdividem em uma multidão de tendências particulares, que se chamam também paixões, mas que é mister distinguir de nossas paixões primitivas que se desenvolvem em nós por si mesmas e independentemente de todo objeto exterior — por isso mesmo que existimos — e aspiram a seu fim antes que a razão tenha mostrado o que era este fim. As paixões, pelo contrário, que chamarei secundárias, não nascem em nós senão por ocasião dos objetos exteriores, que favorecendo ou contrariando o desenvolvimento de nossas paixões primitivas, as excitam em nós".

Resumindo tudo quanto tenho expendido, concluo: 1º) Independentemente das determinações da vontade, existem em nós princípios de ação, que põem em exercício as diferentes faculdades e as dirigem para certos fins. Estes princípios ativos são as faculdades a que se tem dado o nome de inclinações, propensões, paixões, tendências, etc. Preferi o nome de instinto, não porque ignore que esta palavra tenha tido diversas acepções, mas porque me parece a melhor para exprimir as faculdades que Reid chama ativas e Spurzheim, afetivas, e porque pelas razões ponderadas, as palavras *tendência* e *inclinação* não exprimem bem o que sejam. O nome de faculdades ativas compreende a vontade, o de faculdades afetivas parece antes caber melhor a um estado passivo. A palavra instinto, que quer dizer impulso interno, indica uma ação que se faz sem ainda se conhecer o fim. Ela se aplica bem a essas faculdades, que nos fazem, por assim dizer, adivinhar o futuro, dirigindo-se a um objeto que não é ainda conhecido, mas que é o objeto próprio a que se dirigem. Por estas razões preferi a palavra instinto, na qual se compreende atividades, cegueira e infalibilidad de fim. 2º) Os instintos obram sobre as outras faculdades, as concentram, as dirigem a um fim sem conhecimento prévio, fazendo o mesmo que faz a vontade com conhecimento de causa. 3º) O gozo e o sofrimento não são efeitos diretos do instinto, mas modificações da sensibilidade produzidas pela presença (p. 321) ou ausência do objeto próprio para satisfazer uma necessidade. 4º) A necessidade é a privação do que exige a nossa natureza, a nossa organização física e espiritual. 5º) A necessidade se nos patenteia por um incômodo, desgosto e até dor. Quando está satisfeita aparece o prazer, o gozo. 6º) Há simples necessidade, quando o objeto capaz de satisfazê-la não é conhecido. Há desejo, quando este objeto é conhecido. 7º) Na ausência do objeto desconhecido o sentimento que experimentamos

é uma inquietação ou dor, sinal da necessidade, na ausência do objeto conhecido como agradável, o sentimento é complexo, é uma inquietação ou incômodo ou dor com a lembrança do objeto, que agradou, é o que se chama desejo. 8º) A necessidade provoca o exercício do instinto, que é então um verdadeiro instinto obrando cega mas certeiramente. O desejo faz o mesmo, mas então já se conhece o fim, e o objeto a que se dirige, já não se pode dizer que se exerce uma inclinação primitiva, mas uma secundária, como diz Jouffroy. 9º) O amor é o sentimento agradável que experimentamos na ocasião, em que percebemos o objeto que nos causou gozo; o ódio é o sentimento desagradável quando percebemos o objeto que nos produziu desprazer. 10º) Do mesmo modo que na ausência do objeto agradável sentimos desejo, na ausência do objeto desagradável sentimos aversão; mas não se deve pensar que diferem inteiramente o desejo da aversão, como o amor do ódio. Estes dois estados têm de comum serem incômodos, ou sentimentos dolorosos, e terem elementos intelectuais, diferem somente em que em um, a lembrança é de um objeto agradável, e no outro a de um objeto desagradável. Diferem também em que um põe em ação o instinto que procura o objeto agradável, e o outro não tem instinto direto, ou provoca um desejo, que excita o instinto que se dirige ao objeto contrário, ou à vontade para que remova ou nos afaste desse objeto no caso de ser possível a sua presença. 11º) A vontade favorece a ação do instinto ou se opõe a ele; as outras faculdades são instrumentos da vontade ou dos ins(p. 322)tintos, e ora obedecem à primeira, ora aos outros, quando sua ação é contrária. Mas em todo o caso a vontade não se pode opor a um instinto na sua ação primitiva, porque, não sendo conhecido o objeto, ela não se pode exercer nesse sentido, assim como é impotente em todas as ocasiões em que a energia extraordinária de um instinto tem, para assim dizer, tirado todo o uso da inteligência, porque então obra ele como no estado primitivo sem conhecimento algum.

Classificação dos instintos

Todo instinto se dirige a um objeto. É segundo o objeto que devemos classificar os instintos e não segundo o estado afetivo em que nos achamos, porque estes estados dependem de outra faculdade, e são produzidos por ocasião do exercício dos diversos instintos. E como os instintos tendem a adquirir objetos próprios a satisfazer as necessidades, é pois em atenção a esta ação dirigida para certos objetos, que devem ser dinstinguidos.

Há instintos primitivos e instintos secundários ou verdadeiras inclinações. Os primeiros se distinguem dos segundos, porque em uns não há conhecimento dos objetos a que se dirigem, eles obram

sem conhecer o alvo a que se encaminham, nascem de uma necessidade e porque nos outros o objeto é conhecido, e dirigem-se a ele com prévio conhecimento, nascem de um desejo, variam conforme a variedade do objeto próprio, e diferem nos diversos indivíduos e são provocados pelo encontro de um objeto que excita um desejo.

No instinto primitivo a ação se dirige para um objeto capaz de satisfazer a necessidade. Mas não é ainda um objeto distinguido de seus análogos ou semelhantes; enquanto que no instinto secundário há não só ação para esse objeto que satisfaz ao desejo, mas também ação particular, determinada, especial para esta ou aquela espécie de objeto. Assim, no instinto primitivo de alimentação, a ação se dirige para um objeto capaz de (p. 323) satisfazer a necessidade, mas ainda não há distinção deste ou daquele alimento, enquanto que, nos instintos secundários, o desejo se pode referir a certo alimento antes do que a outro, há escolha, porque há conhecimento. Certo alimento pode fazer nascer o desejo de obtê-lo, e outro não. Isto acontece no exercício secundário do instinto de alimentação, enquanto que no exercício primitivo há procura do alimento sem seu prévio conhecimento.

Dirão talvez que a alimentação varia conforme os animais, e que a natureza dirige o animal para a substância própria para alimentá-lo, e que as outras substâncias não lhe servem de alimento, que serão alimentos para outro, mas não para aquele. Respondo que logo que uma substância tem a propriedade de satisfazer o instinto de alimentação, ela é um alimento para esse animal; e que satisfeita a necessidade é que o alimento é conhecido como tal, e então a procura que se faz desse alimento, logo que a necessidade se faz de novo sentir, é produzida por um desejo, que supõe o conhecimento. Então já é um instinto secundário que aparece, e tanto que pode nascer ao encontro do alimento. Digo também que dentre as substâncias que servem para alimentar, e que são o alimento ou os alimentos, a que se dirige o instinto primitivo, há diversidade, e que o desejo pode fazer que se procure antes uma do que outra, o que produz outras tantas variedades de instintos secundários.

No instinto primitivo não há variedade de objeto próprio, no secundário há. Eis uma diferença. Provindo ela e todas as outras de que no primeiro caso não há conhecimento do objeto próprio, mas sim no segundo. Então se dirá que os instintos só são primitivos quando obram a primeira vez, porque depois já obram conhecendo-se o objeto. Assim sucede, mas muitas vezes ainda obram primitivamente, quando a razão está ofuscada ou aniquilada, mas ordinariamente obram sempre em virtude de um desejo, e como é este estado ordinário, por isso lhes dá antes o nome de inclinação ou ten(p. 324)dência do que de instinto, porque esta palavra implica a idéia de falta de conhecimento.

Donde se vê no exercício atual raras são as vezes que obram como primitivas, quase sempre obram como instintos secundários, e então se subdividem em tantas variedades quantas são as dos objetos peculiares, a que se dirige cada instinto primitivo. Os instintos devem ser classificados pelos objetos. Qual é o critério que deve fazer reconhecer as diferentes espécies de instintos primitivos? O meio que há é ver qual é o fim a que é destinado o objeto do desejo. Não basta, como indica Garnier, perguntar se o objeto desta inclinação é desejado por si mesmo, independentemente de qualquer outro. Não basta porque haverá sem dúvida tantas inclinações, quantos forem os objetos assim desejados, mas serão inclinações secundárias e não instintos primitivos. A inclinação ou antes o instinto primitivo não pode ser reconhecido, senão quando há um objeto desejado por si mesmo, e se conhece o fim da sua aquisição. O prazer, a dor, o amor, o ódio, o desejo, a aversão, etc., são outros tantos sentimentos ou modificações da sensibilidade e não objetos do instinto. Já sabemos o que devemos entender por essas modificações, restam-nos ainda outras, e cumpre nunca confundir estes modos de ser a que os instintos dão ocasião ou os precedem, os seguem ou os acompanham com os objetos a que se dirigem. O objeto é diferente para cada um dos instintos, mas os modos de sentir são os mesmos ou podem ser os mesmos para todos.

A esperança é o desejo acompanhado de um juízo, que nos faz crer que a volta do objeto amado é provável. O temor ou receio é a aversão acompanhada de um juízo semelhante sobre o objeto odiado, ou o desejo acompanhado de um juízo contrário sobre o objeto amado. O amor para a causa do nosso bem é o reconhecimento, o ódio para a causa do nosso mal é o ressentimento. A cólera é um sentimento odiento que experimentamos contra o que nos fez mal, é um grau mais vivo do ressentimento. (p. 325) O que é paixão? Esta palavra tem tido muitas acepções, ora se tem tomado como sinônima de instinto, de inclinação, de tendência, e portanto como uma faculdade, ora como sinônima de coisa que se sofre, de modificação, é o prazer, é a dor, o amor, o ódio, etc., e exprime ordinariamente o amor ou o ódio levado ao maior grau de força. Os diferentes instintos existem com energia diferente em cada homem, mas não há qualquer um privado, absolutamente, de instintos. Certos instintos têm entre si muita afinidade, de sorte que se acham reunidos ordinariamente no mesmo indivíduo. As diferentes afeições de família se encontram quase sempre juntas, as inclinações do amor próprio aparecem muitas vezes reunidas ao amor do poder ou do louvor. Se um instinto se tornasse exclusivo ou saísse de certa medida, cairíamos em um estado de loucura. Mas por mais enérgico que seja, nunca domina exclusivamente, e é sempre mais ou menos contrabalançado por outros, de modo que se equilibram uns aos outros, e deste equilíbrio nasce a liberdade do pensamento.

Como porém o equilíbrio perfeito é raro, como há sempre preponderância de algum instinto, daí provém a diferença do caráter de cada indivíduo, e esta preponderância varia com o sexo, a idade e outras circunstâncias.

Como dividiremos os instintos? Cada autor tem admitido sua divisão. Considerando que o instinto se dirige a um objeto, e tende a satisfazer uma necessidade, e que o homem é um ser duplo, formado de corpo e alma, faremos uma primeira divisão: instintos que se referem às leis da matéria, e instintos que se referem às leis do espírito. Mas o homem não é simplesmente um ser inteligente; é um ser moral, e portanto dentre os instintos da segunda classe consideraremos à parte os que respeitam às relações com nossos semelhantes. Também devemos atender que a propagação da espécie é um negócio muito importante na natureza, e por conseguinte diferentes instintos se referem a este ponto. (p. 326) Assim pois quatro ordens de instintos descubro, e são os instintos de propagação e conservação da espécie, os de conservação do indivíduo, os instintos de desenvolvimento intelectual e os instintos morais.

As duas primeiras ordens se acham ordinariamente associadas, muitos instintos que se dirigem à conservação do indivíduo servem também para conservar a espécie. Quanto aos instintos que se referem à inteligência dizem mais particularmente respeito a certas faculdades de conhecer. Estes instintos têm todavia íntimas relações uns com os outros, e com os diversos destinos do homem, e posto que cada um mais especialmente se dirija a certo fim, contudo concorrem todos juntamente para um fim comum. Por esta razão é difícil fazer uma classificação dos instintos, porque se de um lado parece o instinto dever ser colocado em uma ordem, de outro lado deveria ser posto em outra.

Dividiremos os instintos em três classes: 1º) instintos que se referem mais especialmente à conservação do indivíduo e à propagação da espécie, isto é, ao homem considerado como ser vivente; 2º) instintos intelectuais, que se referem ao homem como ser inteligente, os quais seriam subdivididos conforme as faculdades que parecem predominar; 3º) instintos morais e sociais, ou aqueles que se referem mais particularmente a nossas relações com nossos semelhantes, que se deveriam dividir em instintos de família e instintos de sociedade. Esta classificação tem defeitos, mas não conheço outra que os não tenha.

CAPÍTULO II — Instintos em particular

Depois de nos termos ocupado dos instintos em geral vamos tratar de cada instinto em particular, restringindo-nos unicamente

a mostrar os seus caracteres e a sua especialidade. A história circunstanciada dos diversos instintos será principalmente encontrada nos escritos dos frenologistas, que os descrevem com toda a particularidade.

PRIMEIRA CLASSE — Instintos Físicos

Estes instintos são os que se referem mais especialmente à conservação do indivíduo e da espécie, são os instintos relativos ao homem considerado como ser vivente.

1º. *Instinto de alimentação*

É a alimentatividade dos frenologistas. Sem alimento o homem, assim como o animal, não pode conservar a vida, e por isso a necessidade de tomar alimento é uma das primeiras e das mais urgentes que sente. Esta necessidade se mostra por sensações especiais. No princípio é um simples incômodo, mas pouco a pouco se vai tornando uma verdadeira dor. Não conhecendo ainda o objeto que deve satisfazer a esta necessidade, o homem, assim como o animal, procura ao nascer este objeto sem conhecer o prazer, que lhe há de resultar; o incômodo que sente não pode ser ainda um desejo. Como a existência do indivíduo depende do uso do alimento, a natureza previdente o impele a sua procura, e o fornece já todo adequado ao estado da economia, e até facilita seu encontro, ou antes é ela que o proporciona ao animal que dele necessita, e torna sua aquisição tanto mais fácil, quanto menos habilitado ainda está o animal para procurá-lo por si só.

Aos animais que fazem logo uso de seus membros, ela põe junto a eles o alimento próprio, aos que devem ser amamentados; ela dá às mães uma inclinação tal para seu filho, que sem demora acodem-lhe e lhe subministram o alimento reclamado, e ao filho faz executar os movimentos indispensáveis, para que o alimento seja posto na circunstância própria para satisfazer a necessidade. (p. 328) E tão grande é a previdência da natureza que o animal, sem o saber, serve-se unicamente da substância que lhe convém, poderá na sua excursão encontrar outras, mas só daquela vai usar. "É curioso, diz Reid[1], ver uma lagarta que é destinada a viver de uma só planta, viajar sobre milhares de folhas de outra espécie sem provar de nenhuma, até que, chegada àquelas que formam a sua alimentação natural, lança-se sobre elas e as devora com avidez".

Como do alimento depende em máxima parte a conservação do animal, e como do uso de um alimento impróprio graves danos

(1) *Essai sur les facultés actives.*

se seguem, e como também do uso excessivo até do alimento próprio provêm inconvenientes, a natureza colocou na entrada do canal digestivo dois sentidos que presidem as suas funções: são o gosto e o olfato. Ordinariamente as substâncias inconvenientes têm cheiro e sabor maus, acontece que, quando a necessidade está satisfeita, acresce o sentimento de saciedade. Movimentos involuntários, mas adequados, se executam, por meios dos quais é o alimento introduzido no estômago. Dentre estes movimentos a maior parte se torna voluntária, quando o instinto deixa de ser primitivo, e é excitado por um desejo. Conhecido então o objeto capaz de satisfazer à necessidade, o indivíduo fica entregue a si mesmo, e é ele que procura o alimento, para o que já se acha habilitado convenientemente. Não é de repente que a natureza o abandona a seus recursos; é pouco e pouco conforme o desenvolvimento de suas faculdades físicas e intelectuais, porque ainda por muito tempo ela facilita o encontro do alimento, e para alguns animais continua sempre a fornecê-lo como a primeira vez.

Tudo o que respeita à procura do alimento se deve referir ao mesmo instinto. A caça, a pesca e até a agricultura dependem em grande parte do instinto da alimentação. (p. 329) No começo o alimento é administrado já todo preparado para a nutrição, mas depois é mister que o homem o prepare; tal qual a natureza o fornece muitos deles não são apropriados, é portanto necessário que ele os prepare, e a preparação a mais simples é a cocção. É por conseguinte preciso que o homem possa produzir o fogo, e esta arte lhe é exclusiva, nenhum animal se conhece que tenha este instinto.

Os órgãos dos sentidos estão em proporção com a necessidade e o instinto da alimentação; animais há que têm uma vista que alcança muito, porque precisam dela para descobrir ao longe o objeto, outros possuem um ouvido muito delicado, outros um tato fino, ou o olfato, etc. Com que cuidado a natureza formou os órgãos próprios para a procura e a preparação prévia do alimento! Formou-os segundo o gênero do alimento, e a história natural nos mostra a este respeito que as diferenças entre os órgãos da apreensão, da mastigação, etc. estão sempre em harmonia com o gênero da alimentação.

2º *Instinto de respiração*

Reid admite este instinto e entendo também que é um instinto especial que não deve ser confundido com o da alimentação. A necessidade de respirar se faz sentir por uma sensação toda particular. Os movimentos que presidem à função da respiração são em parte sujeitos à vontade e em parte involuntários. Os animais vivem no meio do elemento que lhes é próprio, e procuram habitá-lo

guiados principalmente por este instinto. A história natural nô-lo ensina mostrando que o elemento, em que vivem, é apropriado ao gênero de sua respiração, e tanto que a morada neste ou naquele elemento varia conforme as metamorfoses sucessivas, porque passam os seus órgãos respiratórios, e por essa razão também os vemos saírem do elemento habitual para procurar o ar livre, ainda que por momentos. Portanto não é só porque encontram no meio em (p. 330) que habitam os alimentos próprios, mas porque unicamente aí podem respirar.

3º *Instinto de atividade física*

Temos necessidade de exercer nossos músculos. Uma sensação particular indica esta necessidade, assim como outra nos mostra que não devemos exercê-los por mais tempo, e a sensação de fadiga nos convida ao repouso. A necessidade dos movimentos se faz sentir logo ao nascimento. As crianças estão em um continuado movimento, e parece que a natureza as quer habituar a este exercício, por ser por meio da ação muscular que chegamos a alcançar os objetos físicos de que precisamos. Os movimentos se devem tornar quanto antes prontos e fáceis, seguros e completos. Por isso que não nos pomos em relação com os outros seres senão influindo sobre nosso corpo, até para exprimir os nossos pensamentos. E esta é a razão, creio, pela qual mover-e é uma das primeiras necessidades manifestadas, e os meninos não cessam de agitar-se em todos os sentidos, e estar quietos é um grande castigo para eles.

As lutas a que se entregam os moços, o ensaio que fazem de suas forças é um efeito deste instinto. Os meninos batem com os objetos que têm entre as mãos, e até os quebram, não pelo prazer de destruir, e nem sempre pela curiosidade de observar, fazem-no muitas vezes para exercer suas forças. O amor do combate, sem desejo de vingança ou de glória ou de domínio, é um amor de simples poder físico, e tanto provém de uma faculdade do espírito e não do corpo, que não está sempre em proporção da força muscular; o homem que mais coragem apresenta, e se mede com outros, não atende à superioridade corpórea, à qual muitas vezes é levada de vencida, porque lhe falta o estímulo que a excita e a vivifica.

A este instinto de atividade física refiro outras necessidades de nossa natureza orgânica. Como certas funções estão inteiramente fora do alcance da inteligência e da vontade, e que só indiretamente influímos sobre elas, (p. 331) é por meio da atividade física que o fazemos. Por exemplo, a circulação está fora de nossa esfera intelectual, porém a perturbação no seu exercício traz incômodos, dor até, e é por meio dos movimentos que chegamos muitas vezes a influir sobre ela, e por esse motivo nos agitamos, tossimos, fazemos inspira-

ções e expirações mais ou menos profundas e freqüentes, ou ficamos sossegados. Assim também nos movemos, quando há dormência nos membros, etc. A ação da alma sobre o corpo quase nunca se interrompe, e portanto a atividade física devia ser sempre entretida, e por isso há um instinto, que nos impele a exercer nossos músculos, e a executarmos movimentos de todo gênero.

4º *Instintos de reprodução*

Chamado amor físico por Gall, amatividade por Spurzheim, instinto da propagação por Fossati, e instinto do sexo por Garnier. Este intinto tem por fim a propagação e conservação da espécie. Ele se faz sentir por uma necessidade imperiosa. É uma inclinação inteiramente animal e não um sentimento do coração, não devendo portanto ser confundido nem com o amor, nem com a afeição aos filhos. É o instinto que nos impele a unirmo-nos ao outro sexo, donde nasce um prazer especial, mas todo material. A união física dos dois sexos pode efetuar-se simplesmente pelo prazer que resulta. Porém, atendendo-se ao seu fim, que é a propagação da espécie, esta união não pode ser explicada somente pelo simples prazer da voluptuosidade, tanto mais quando a reprodução nos animais não se faz sempre pela reunião dos dois sexos, e portanto o instinto se exerce sem esse prazer, e por isso preferimos o nome de instinto de reprodução ao de instinto do sexo. Por aqui se pode também ver quanto difere do amor, porque o amor não prescinde do outro sexo, e o instinto pode existir sem a união.

Leroy diz(2) que nos veados o amor não é senão uma (p. 332) necessidade momentânea de gozar, que admite todas as fêmeas indistintamente, que não estabelece qualquer escolha recíproca, nem cuidado de família. Na espécie humana se observa o mesmo, os homens que se entregam ao prazer bruto de se unir a qualquer mulher, não têm amor a nenhuma, e levados somente por um instinto animal até se dão a vícios reprovados e abjetos. O amor é bem diverso deste instinto, ou pelo menos no amor a união não tem somente por fim a satisfação de uma necessidade física. O amor é uma inclinação moral.

5º *Amor da vida*

Broussais dá a este instinto o nome de Biofilia. Tememos perder a vida; todos se assustam com a morte. Aqueles mesmos, que parecem arrostar com o maior sangue frio, fazem um grande esforço sobre si. O homem mais desgraçado sofre todos os revezes, e conserva a sua vida; poucos são aqueles que atentam contra seus dias;

(2) *Lettres philosophiques sur l'intelligence des animaux.*

o suicídio sendo quase sempre um sinal de loucura, e supondo-se, que no uso da razão alguém se tenha tirado a vida, é para satisfazer a algum outro instinto mais imperioso, mas não porque não exista o da vida. Não sabemos de homens que têm procurado ocasiões para morrer, por não terem ânimo de suicidar-se? Isto mesmo prova a existência do instinto. Causa-nos horror o que nos traz a idéia da morte, e se dizemos algumas vezes que houve felicidade em se ter morrido para se escapar aos sofrimentos deste mundo, isto não passa de nossos lábios, dentro de nós sentimos que é um mal.

A par deste instinto alguns filósofos colocam outro, o instinto das apreensões naturais. Será este um instinto diferente do amor da vida? Um estrondo violento e súbito, o trovão, a profundidade de um precipício, a perda do equilíbrio, uma vasta solidão, uma noite escura, uma aparição desconhecida, um animal furioso, o (p. 333) tom da cólera, um gesto ameaçador, etc. são causas de apreensões segundo Reid. Algumas pessoas não se habituam às trevas. Quando estamos em um lugar escuro, silencioso, longe de nossos semelhantes, qualquer ruído, qualquer coisa, mesmo a nossa respiração nos causa susto. Há indivíduos até que têm medo de certos animalejos, e que tremem ao verem baratas, aranhas, etc. Leroy[3] diz que cada animal adivinha por assim dizer o aproximamento de seu inimigo, foge ou se põe em ato de defesa, e muitos deles colocam sentinelas e espião. A raposa deixa de entrar em sua toca, quando acha na entrada algum objeto novo; o cão ladra para o desconhecido; o cavalo lança-se de lado e repentinamente, quando encontra um objeto que não conhece.

Mas será necessário admitir um instinto especial para as apreensões? O instinto do amor da vida explica tudo isto, e se temos essas apreensões é porque tememos por nossa existência. Parece-me que o objeto do instinto é a conservação da vida; recuamos diante de tudo que a pode aniquilar ou comprometer. O objeto desejado é a vida, e não as apreensões. Temos apreensões por amor à vida. E este amor é tal que os homens, os mais fracos, em ocasiões de perigo iminente, reagem sobre suas forças musculares de modo que apresentam na sua defesa uma coragem inaudita, as suas débeis forças aumentam em energia admiravelmente. Não é mister também admitir com Gall um instinto próprio de defesa, porque os atos para defender-nos não são senão meios que empregamos para conservar a nossa vida; o objeto é a vida e a reação sobre o sistema muscular é o meio, e este meio poderá em outra ocasião ser a astúcia. O veado perseguido por uma matilha de cães emprega seus embustes; a lebre e o coelho enganam o caçador, fazendo-o tomar caminhos errados.

(3) Op. cit.

(p. 334) 6º *Instinto da astúcia*

É a secretividade dos frenologistas. Este instinto concorre poderosamente para a conservação dos seres animados; era necessário para suprir muitas vezês a falta de forças ou de outros meios de defesa. Leroy traz muitos exemplos deste instinto nos animais, e nós mesmos somos testemunhas cotidianas. O gato, por exemplo, espia o rato e chega-se para junto arrastando-se sem o menor ruído. O lobo caminha de noite com todo o cuidado com um caminhar especial. A raposa tem as mesmas necessidades que o lobo, e a mesma inclinação para a rapina, mas a força lhe falta, e é obrigada a substituí-la pela habilidade, a astúcia e a paciência. A lebre recorre a astúcias que fariam inveja a uma raposa. Animais usam da astúcia para se livrar dos inimigos. Muitas aves cobrem o ninho com folhas. O veado e a lebre vão e voltam pelo mesmo caminho para desfazer os vestígios que deixam, e iludir deste modo. Observa-se que o coelho e a lebre são animais bem semelhantes, e todavia o coelho faz covas e não recorre à astúcia, enquanto que a lebre não as faz, e é muito astuciosa, o que prova a diferença dos instintos.

Há homens muito astuciosos, são os que se chamam *finos*; empregam sempre o estratagema para conseguirem seus fins. Ao lado destes há outros incapazes de dissimular, ou de simular coisa alguma. Vemos meninos desde a mais tenra infância muito inclinados a fingir, e não ocultam a verdade ou simulam o contrário somente com palavras, mas com ares, gestos e outros recursos de que são férteis; mentem pelas palavras e pelas ações. A par destes há outros, cujos lábios e ações traem tudo quanto seria de seu interesse atual ocultar. A astúcia gera a hipocrisia.

7º *Instinto de habitação*

Habitatividade dos frenologistas. O lugar é um objeto de amor. Naturalmente somos in(p. 335)clinados a habitar antes certos lugares do que outros. Este instinto é que impele os animais a viajar, e é muito notável em certas aves. A história natural faz conhecer muitos casos dessas emigrações dos animais, das aves principalmente. A tartaruga e o pato apenas saídos do ovo correm para a água.

Cada espécie de animal vive em regiões determinadas, de modo que não há elemento, nem lugar que não seja habitado. Animais há que procuram a terra, outros a atmosfera, outros a água; nesses mesmos elementos uns gostam das planícies, outros das montanhas, uns se aprazem nas profundidades, outros na superfície dos elementos. Quiseram atribuir as diferentes moradas dos animais a seu gênero de alimentação, dizendo que era por isso que habitavam este ou aquele lugar, mas os fatos estão em oposição com esta opinião.

A camurça e a cabra montês se agradam nos rochedos áridos, ainda que não encontrem alimentação abundante. A águia gosta das regiões elevadas, e a coruja caça nas regiões mais inferiores, se bem que seu gênero de alimentação seja o mesmo. Os pombos levantam-se nos ares sem a intenção de procurar alimento. As emigrações não podem ser explicadas somente pelo instinto da alimentação, porque pássaros em gaiolas, aonde não sentem falta de comida, ficam em uma agitação extraordinária na época em que essas emigrações se fazem. E de mais, porque é que um animal procura uma toca, outro a borda das águas, e outras moradas, e não estão todos na superfície da terra, no mesmo lugar onde encontram aquilo de que subsistem? E nós mesmos não nos mudamos de um país, em que nos achamos bem para viajar por outros, embora experimentemos incômodos, e até precisões? Pelo contrário há homens que não sentem o menor impulso de ver novos sítios, e que perto deles nunca os vão ver. Uns gostam do campo, outros das cidades, etc.

O amor da pátria não pertencerá mais particularmente a este instinto, bem que seja um sentimento muito complexo? Ou se deverá referir antes ao instinto de sociedade? Cada qual ama a sua pátria por certos motivos, uns (p. 336) pelos parentes, outros pelos amigos, outros pelos hábitos. As mesmas opiniões, gostos, crenças, costumes e linguagem encontramos mais especialmente na sociedade em que temos vivido, e esta razão será a que faz pensar, que o amor da pátria se refere antes ao instinto de sociedade. Mas se atendermos bem, não tardaremos a conhecer, que tudo isto não nos parece o que é senão no lugar em que temos vivido. A casa, a árvore ou o rio, cada um dos objetos, que existe no sítio em que temos morado, é um sinal que exprime muita coisa, e portanto é de preferência ao instinto da habitação que se deve mais especialmente referir o amor da pátria, porque o lugar, em que nascemos ou nos criamos, resume em si tantas recordações, que ele se torna o objeto de nosso amor.

8º *Instinto de construção*

Construtividade da frenologia. Não bastava que houvesse um instinto da alimentação, outro da habitação, etc. Muitos animais tinham necessidade de um instinto que os impelisse a construir, a fim de que fossem protegidos das intempéries atmosféricas e protegessem a sua progênie. A raposa cava tocas, cuja entrada é ocultada por folhas, e cujas galerias são inacessíveis às inundações; as formigas fazem longas galerias subterrâneas e tapam sua entrada. As aves fazem ninhos de diferentes formas e materiais, e otimamente dispostos para as abrigarem. A abelha faz com a cera, que produz, habitações próprias. O cão e o cavalo nunca manifestaram este instinto. O castor é afamado pelas suas construções, compostas de

muralhas, torres, comportas, galerias, etc. e o fato seguinte prova exuberantemente a ineidade desta inclinação. Segundo refere Flourens(4), F. Cuvier tomou castores muito novos, que foram criados longe de seus pais, e que portanto nada podiam aprender deles. Estes castores isolados, solitários, foram de propósito postos em (p. 337) uma gaiola para que não tivessem necessidade de construir. Todavia edificaram impelidos por uma força maquinal e cega, usando primeiro dos restos dos vegetais, que lhes serviam de alimento, e depois de terra, palha, e ramos de árvores de que foram fornecidos.

Muitas destas construções não têm por fim, ao menos único, o abrigo contra as estações, servem de meio para obter os alimentos próprios; assim o formigão dispõe uma cova em forma de funil, cujas bordas, formadas de área movediça, se desmoronam sob os pés do inseto que passa por cima, e o faz precipitar no fundo; a aranha tece teias com que prende as moscas. O homem faz construções, e nelas mostra um instinto primitivo, bem como os efeitos de sua inteligência. E tal é o desejo de edificar, que muitos se arrumam por satisfazer ao prazer que sentem. Quantos arquitetos e maquinistas conhecemos, que de ninguém aprenderam a arte de construir! Entre as mulheres há algumas que têm uma aptidão especial para fazer vestidos, e outras sempre mostram mau gosto na disposição de seus ornatos.

9º *Instinto de propriedade*

Este instinto é por alguns frenologistas designado pelo nome de aquisividade. Objetos há que não têm utilidade atual, e todavia os animais se apoderam deles, como por uma previsão esclarecida, sem que no entretanto prevejam a utilidade, que lhes há de resultar. A natureza os guia para um fim útil, sem que o saibam. É por efeito deste instinto que os animais fazem provisões, e o cão esconde debaixo da terra o resto de seus alimentos. A pêga furta e guarda objetos de que nunca há de usar.

O amontoamento de provisões não é uma conseqüência da fome, porque a abelha conserva o mel que há de servir não para si, mas para as larvas. O veado, o leão, o tigre têm sentido muitas vezes fome, mas não fazem provisões de alimentos. Há homens que ajuntam só pelo prazer de ajuntar, sem que tenham necessidade alguma dos (p. 338) objetos, nem sequer uma necessidade futura; até alguns ocultam o que ajuntam, a fim de que ninguém lhes cobice, são os avarentos. Deste instinto provém o furto; Gall e Spurzheim citam muitos exemplos de pessoas dadas a este vício, sem que pudesse ser explicado pela miséria, ou mesmo pela utilidade do objeto furtado.

---

(4) *De l'instinct et de l'inteligence.*

Todavia não foi este o fim da natureza, quando nos dotou deste instinto, seu fim foi dar-nos recursos para necessidades imprevistas.

O instinto de propriedade faz com que animais se apoderem de um lugar, de um sítio, e expilam dele os outros, mesmo quando não o tem atualmente de habitar. Leroy diz que a idéia de propriedade é certa nos coelhos. As mesmas famílias ocupam as mesmas tocas sem se mudar, e a habitação se estende quando se aumenta a família. O mesmo casal de rouxinóis volta todos os anos ao mesmo sítio, e quando outro casal quer apoderar-se de um lugar já ocupado, trava-se uma luta muito animada, na qual os intrusos são sempre forçados a retirar-se. "Observe-se, diz Gall(5), um rebanho de vacas de volta da pastagem; cada uma delas entra não só para sua estrebaria habitual, mas toma também o seu próprio lugar, e não sofre que outra o ocupe". No homem este instinto é muito desenvolvido, e cada vez toma mais incremento com os progressos da sociedade, mas muitas vezes se transvia. Há pessoas, por exemplo, que guardam uma roupa ou outro objeto, dizendo sempre que é para lhe servir em ocasião competente, mas nunca lhes parece ter chegado essa ocasião, e conservam-nos sempre. É portanto só pelo prazer de conservar. "Vemos todos os dias, diz Hume(6), homens que gozam de riquezas consideráveis, que, sem herdeiros, à borda da sepultura, se recusam a satisfação de seus desejos os mais imperiosos, e se expõem a todos os males da indigência".

Dugald-Stewart pensa que o instinto de propriedade pode ser referido ao desejo de dominar, mas entre eles há (p. 339) uma distinção importante, o primeiro guarda, e quer adquirir pelo prazer de conservar, enquanto que o segundo, se quer adquirir, é para que tenha recursos para seu fim de dominar, a aquisição é um meio e não o fim.

SEGUNDA CLASSE — Instintos Intelectuais

Estes instintos são os que se referem mais particularmente ao homem considerado como ser inteligente.

1º *Instinto das modificações*

Compreendo debaixo deste nome o instinto que nos leva a satisfazer a necessidade que temos de ser modificados, exercendo os nossos órgãos dos sentidos, procurando certas sensações ou mesmo certas modificações internas. A impressão dos corpos exteriores não produz simplesmente percepções, e sensações indiferentes, produz

(5) *Dez fonctions du cerveau.*
(6) *OEuvres philosophiques.*

também sensações agradáveis que geram depois o desejo de renová-las. Uma superfície unida, polida nos dá sensações de prazer, as sensações voluptuosas são bem conhecidas, gostamos também de certa temperatura. Do mesmo modo há cores que agradam, assim como sons, cheiros e sabores. Este instinto se exerce primeiro sem prévio conhecimento, depois nasce o desejo ocasionado pelo prazer descoberto. Não foi por certo para ter uma sensação do gosto agradável, que procuramos o alimento, mas depois que o objeto nos causou prazer, independentemente da fome, o procuramos pelo prazer que nos dá, e assim dos outros sentidos. Não foi também pelo prazer já sentido que fomos levados a nos unir ao outro sexo, mas uma vez conhecido, quando mesmo a necessidade da propagação não nos impele a este ato, basta para isso o simples estado de voluptuosidade que o acompanha.

Se as sensações exteriores tendem tanto a embotar-se (p. 340) pela sua freqüente repetição, se o prazer que sentimos no seu exercício é tão depressa enfraquecido pelo hábito, também é certo que a falta de uma excitação habitual, posto que já pouco sentida, nos incomoda muito, e causa até muitas vezes graves desarranjos em toda a economia, de sorte que se produz uma necessidade factícia, que cumpre ser satisfeita pelo excitante próprio. O hábito é como uma segunda natureza, que exige imperiosamente a satisfação da necessidade criada. Tomar rapé, fumar, beber espírito, usar de adubos, de certos perfumes, de certas excitações da pele, gozar de certos sons e de certas cores, são outras tantas necessidades factícias que produzem desejos. E cumpre notar aqui, que são precisamente os órgãos que dão as sensações as mais afetivas, aqueles que adquirem essas necessidades mais urgentes, enquanto que os da vista, do ouvido e o tato em certos casos são menos sujeitos a estas novas necessidades.

Não são só as sensações externas que criam necessidades, as internas e as diversas modificações da alma também o fazem. Há alguns estados da alma em que temos alguns o prazer, e procuramos colocar-nos neles, e se bem que em alguns o prazer não seja muito manifesto, quando estamos a eles habituados, sentimos uma falta, e portanto uma necessidade, posto que também factícia como nas sensações internas. O hábito produz aqui os mesmos efeitos. O amor dos hábitos, de que Garnier e outros fazem um instinto particular, me parece poder ser referido ao instinto de que tratamos. O hábito cria necessidades novas, mas ele não dá nascimento a novos instintos. Estas necessidades novas devem ser satisfeitas pelos instintos que já existiam; não há pois um instinto dos hábitos, porque o hábito não é uma coisa com que nascemos e que cumpre ser satisfeita. As necessidades são as que cumpre satisfazer, e os instintos variam com essas necessidades. Amor dos hábitos é amor às coisas que produziram em nós certas modificações a que estamos habituados.

O que é que diz Garnier(7) para admitir este instinto (p. 341) dos hábitos? "O exercício prolongado de nossa força motriz e de nossa inteligência nos torna mais hábeis no uso destas duas faculdades, e nos faz saborear prazer em exercê-las. Não é a única inclinação que a prática determina em nós; ela nos liga a objetos que nos eram indiferentes. Seu único título a nos agradar é terem estado por muito tempo debaixo de nossos olhos ou entre nossas mãos". Tudo isto se reduz a dizer que as sensações ou modificações, a que estamos habituados, são coisas pelas quais sofremos na sua ausência, e gozamos na sua presença; o instinto se dirige a nos proporcionar as mesmas modificações. Se um objeto que nos era indiferente e mesmo desagradável se tornou necessário pelo hábito, sua volta fica agradável. O hábito cria uma segunda natureza tanto no físico como no moral, satisfazer a estas necessidades factícias e tão imperioso quase como satisfazer às naturais. Se em um caso procuramos uma modificação não habitual pelo desejo de a experimentarmos, quando se torna habitual, a procuramos pelo incômodo, que produz sua ausência. Não é pois amor aos hábitos, é amor às modificações habituais, tanto físicas como morais. O instinto é o mesmo ou seja empregado para a procura de uma modificação habitual ou para a de outra não habitual, a necessidade é que se torna mais enérgica no caso do hábito, é esta a única diferença.

Kant repetia cada dia exatamente as mesmas ações da véspera; não mudava por motivo algum nem a hora, nem o lugar de seus trabalhos, de suas comidas, de seu passeio. Tinha o costume durante suas meditações de fixar os olhos sobre uma torre velha, que percebia de sua janela. No jardim de uma casa vizinha tendo crescido umas árvores, que lhe ocultaram este antigo monumento, ficou por tal modo desapontado que não pôde mais prosseguir nos seus trabalhos e só os continuou depois que obteve a permissão de cortar as árvores, e que tornou a ver a torre velha. Isto prova a força do hábito, e as necessidades que se originam, mas não que haja um instinto particular. Homens há que são mais sujeitos a tomarem hábitos do que outros; alguns têm mais propensão para fazerem sem(p. 342)pre as mesmas coisas, são pouco inclinados a qualquer mudança. É desta disposição que nasce o aferro para as opiniões antigas, para a rotina, e tudo quanto pode impedir o progresso, quando o instinto é levado mais longe do que deve ser, mas provém adquirirmos destreza e facilidade para certas coisas, e sem ela seríamos uns inconstantes em tudo, e não poderíamos obter o que só a constância nas mesmas coisas nos subministra. Os hábitos, como as necessidades naturais, não são senão incentivos à ação dos instintos para procurarem o objeto próprio para satisfazê-los. Garnier diz que a prática assídua e antiga cria afecções novas. Ora bem, é precisamente

(7) Op. cit.

por isso que o hábito se torna causa de ações do instinto, e não porque o hábito, criando afecções novas, cria instintos novos; os instintos são os mesmos, os objetos, a que se dirigem, é que podem variar de gênero, posto que não variem de natureza.

O menino gosta de variar de brinquedos e de trabalho por muitos motivos, não só porque não é capaz de uma atenção sustida, assim como pelo espírito de curiosidade, e também sem dúvida porque não tem adquirido hábitos ou necessidades factícias. O contrário acontece nos velhos pelos motivos opostos. Estas razões nos fazem rejeitar o instinto dos hábitos. Referimos também ao instinto das modificações esses prazeres chamados de associação. Quando adquirimos o hábito de ver duas coisas associadas, achamos inconveniência ou uma falta em sua separação. "Assim diz Smith[8], uma casaca nos parece incompleta, quando lhe faltam alguns ornatos inúteis, dos quais está ordinariamente sobrecarregada, e o esquecimento de um botão bastaria para nô-la fazer desagradável". As modas dos vestidos, que parecem ridículas a um estrangeiro, não parecem assim ao povo que está com elas habituado.

Por este instinto, quando se conserva dentro de certos limites, somos levados a evitar mudanças, que nos poderiam trazer desvantagens reais. As modificações se (p. 343) tornam necessidades que é mister satisfazer. Ser modificado de certo modo é o objeto a que se dirige o instinto. O hábito não é um objeto, mas cria a necessidade de certas modificações, e então incita a ação do instinto. A este mesmo instinto se deve referir a pesquisa do bem estar corpóreo, admitida por Garnier.

2º *Instinto da imitação*

Mímica de Gall, gosto da imitação de Garnier. O homem e os animais que vivem em sociedade são imitadores. Imitamos os gestos, a voz, as atitudes, os trabalhos, os vestidos, os enfeites, tudo enfim. Não vemos os meninos tão inclinados a imitar? Se nos vêem ler, eles, que ainda não sabem ler, tomam um livro, colocam-no na posição própria, e começam a balbuciar palavras. Imitamos até os animais e os objetos inanimados. Este instinto faz com que na mesma família todos tenham os mesmos ares, a mesma linguagem e os mesmos costumes. Assim acontece também nas nações. Se não fôssemos imitadores a sociedade não seria uniforme e talvez fosse impossível, e certamente a imitação é uma poderosa alavanca para o progresso do homem, e sua perfetibilidade. Imitamos muitas vezes, porque queremos imitar, mas a maior parte das vezes imitamos sem reflexão. É um instinto que tem grande alcance no estado social,

---

(8) *Théorie des sentiments moraux.*

e tal que a educação se estriba poderosamente nele. Os meninos copiam as nossas ações boas e más e tomam nossos hábitos.

É tão enérgico este instinto que tem bastado a vista de ataques convulsivos, para que muita gente os sofra imediatamente, e a propagação de certas doenças não tem outra explicação; de sorte que é prudente afastar de junto de certos doentes as pessoas muito irritáveis. Não faltam até exemplos de epidemias devidas unicamente ao espírito de imitação. E o contágio das paixões é bem conhe(p. 344)cido; rimos, quando vemos rir, choramos, quando vemos chorar; o medo, a coragem, a cólera, o amor, etc. se propagam por imitação. Cabanis cita a história de um homem que era forçado a repetir todos os movimentos e atitudes de que era testemunha, e quando o impediam de obedecer a este impulso, sentia uma angústia insuportável. A imitação forma os grandes cômicos e todas as artes tiram dela grandes vantagens. Como exemplo de imitação nos animais citaremos o seguinte fato de um jovem orangotango referido por Flourens. "Fui um dia visitá-lo com um ilustre velho, observador fino e profundo. Um vestuário um pouco singular, um andar lento e débil, um corpo corcovado, fixaram, desde nossa chegada a atenção do animal. Este se prestou com complacência a tudo o que dele se exigiu, tendo a vista sempre fixada sobre o objeto de sua curiosidade. Íamos nos retirar, quando se aproximou de sua nova visita, tomou com brandura e malícia a bengala que ela tinha na mão, e fingindo apoiar-se em cima, curva o dorso, moderando seus passos, deu assim uma volta pelo quarto em que estávamos, imitando a postura e o caminhar do meu velho amigo. Trouxe depois a bengala por si mesmo, e o deixamos, convencidos de que ele também sabia observar".

3º *Instinto de expressão*

Garnier chama-o instinto de efusão. Diz respeito a necessidade que experimentamos de comunicar nossos sentimentos e nossos pensamentos. Não penso como Garnier que não se possa encontrá-lo no animal privado da palavra, visto que os nossos meios de comunicação não consistem somente na palavra. Sentimos prazer em contar o que vimos e ouvimos, em fazer conhecer qualquer nova feliz, em derramar no seio de um amigo todas as nossas alegrias e nossas penas. E não há coisa mais difícil de guardar do que um segredo. Só um preso nos pode referir todos os padecimentos, que (p. 345) sofreu, quando se achava privado de exprimir seus pensamentos, de expandir seu coração, de fazer partilhar o conhecimento de suas aflições e angústias. Ouçamo-lo, e saberemos como é imperiosa esta necessidade de nos comunicarmos uns com os outros.

A este instinto referimos o de veracidade de Reid — as palavras, os sinais deviam corresponder a nossos pensamentos, e não a

um pensamento simulado. Como diz Reid, sem este instinto não teríamos podido estabelecer conexão alguma entre as palavras e os pensamentos, por que as primeiras não teriam exprimido os segundos. Este instinto contrabalança a astúcia, e assim como há homens naturalmente mentirosos, há outros naturalmente verdadeiros, e é tal a inclinação a dizer a verdade, que, segundo observa Reid, os próprios mentirosos dizem mais vezes a verdade do que a mentira. E não é o dever de dizer a verdade que nos induz a exprimir nossos pensamentos só devemos a verdade a que se tem direito, mas não somos obrigados a contar tudo quanto dentro de nós se passa. O instinto de expressão pode degenerar em indiscrição, quando não é retido em certos limites. Dizemos tudo o que sabemos, mesmo o que deveríamos guardar, porque muitas vezes é um segredo que nos não pertence.

4º *Amor próprio*

Chamado também estima ou confiança de si mesmo. Somos naturalmente inclinados a termos boa opinião de nós mesmos, tanto no moral como no físico. Iludimo-nos sobre nossas qualidades morais, e até sobre as físicas. Se a este instinto se une o de atividade física, nasce a coragem ou confiança em nossas forças. Queremos vençer todos os obstáculos físicos, procuramos as rixas, os combates, para melhor aparecermos a nós mesmos. Provém o orgulho da opinião exagerada de nosso mérito; cremos que possuímos qualidades que não temos. Todavia, homens há de verdadeiro mérito, e que o reconhecem, mas ordinariamente o exageramos. (p. 346) O amor próprio ou a confiança em si mesmo arrasta a projetos perigosos, que muitas vezes falham e causam desgraças por ter presumido melhor de nós do que devêramos.

Gall cita o exemplo de um mendigo que havia caído na miséria, porque a alta opinião que tinha de si lhe fez olhar o trabalho como indigno. Este instinto é mais enérgico no homem do que na mulher, mais ativo em umas nações que noutras. Concentrado em certos limites constitui uma nobre altivez, a dignidade de homem, mas degenera muitas vezes em orgulho, presunção e insolência. O orgulhoso trata a todos de resto, olha para todos como colocados abaixo de si; não quer conselhos e acha que tudo é pouco para seu merecimento. Mas como observa Reid, "não se pode duvidar que o desejo da estima e o temor da opinião não tenham tornado agradáveis e úteis à sociedade grande cópia de pessoas, sobre as quais os sentimentos do dever não tinha senão pouca influência."

5º *Instinto de emulação*

Todo mundo deseja ser igual aos outros, e às vezes deseja excedê-los: sentimos desagrado, quando nos achamos inferiores a

nossos semelhantes. A emulação é uma fonte de progresso, porque envidamos todos os nossos esforços para igualar senão exceder aos outros. E qual é o mestre que não põe em ação este instinto, e não tira dele grandes vantagens para o ensino, quando lhe sabe dar a conveniente direção? A emulação existe nos animais: os cães e os cavalos lutam na carreira.

Muitas vezes a emulação degenera em inveja como o amor próprio em orgulho. Entristecemo-nos na inveja pelas vantagens alheias: queremos para nós aquilo que aos outros pertence. O invejoso cobiça tudo, e não pode sofrer que outro possua estas vantagens. Há inveja sem amor próprio, e tanto assim que o orgulhoso nada inveja dos outros, pensa estar de posse de todas as boas quali(p. 347)dades, enquanto que o invejoso sabe que lhe falta algumas delas. A inveja produz doenças graves e até a morte. Se o excesso ou a degeneração do instinto da emulação é um mal, colocada nos limites prescritos pela razão, a emulação é um dos instintos mais úteis para o aperfeiçoamento do homem. O que é um homem sem emulação? Um orgulhoso ou um vil sem brios.

6º *Amor do louvor*

É a aprobatividade dos frenologistas. Fazemos caso do que pensam e dizem de nós. Gostamos de agradar para recebermos louvor, e por isso nos adornamos, e temos ostentação até. Cada qual procura agradar por seu modo; as mulheres se servem de certos meios, os homens de outros, mas todos têm por fim merecer a aprovação. Os meninos atendem muito aos sinais de aprovação ou de reprovação, que lhes damos; são lisongeados quando os aplaudimos, e entristecem-se, quando não aprovamos as suas ações. O amor do louvor é um estímulo à emulação, mas não é a emulação; esta tem por fim alcançar uma vantagem real, o amor do louvor contenta-se com a aprovação. A censura e a desonra são para alguns homens mais sensíveis do que a dor e a própria morte.

O amor da glória nos faz suportar os trabalhos mais rudes e mais aturados, nos faz até esquecer a nossa vida. Não é com o fim de obter riquezas ou poder que aspiramos a ter um nome, é somente com o fim de conseguir a aprovação, os aplausos. Desejamos um nome imortal, como se gozássemos das coisas deste mundo ainda depois de mortos, e por amor disto sacrificamos saúde e riquezas. Quando o amor do louvor se limita a coisas pequenas, aos adornos ou a certas vantagens físicas, constitui a vaidade, e neste ponto é mais desenvolvido na mulher do que no homem, mas quando sua esfera é superior e se manifesta por atos grandes, é o amor da glória. É então a causa dessas ações heróicas, que nos surpreendem, (p. 348) dessas conquistas nas ciências e nas artes, que tanto enobrecem à humanidade.

7º *Instinto do pudor*

Que há um instinto que nos leva a ocultar certas partes do nosso corpo, não há dúvida alguma. Este instinto, é verdade, não se desenvolve tão cedo como os outros, mas não é uma razão esta, para que se queira atribuir o sentimento do pudor a um resultado da educação. Sem dúvida que a educação contribui muito para o desenvolvimento deste instinto, mas não é ela que o cria. Entre os selvagens aparecem esses atos de pudor; no meio até da prostituição eles se manifestam, e é preciso grande requinte de lascívia e uma moral estragada, para que desapareça de todo. Animais há que executam certos atos em segredo como, por exemplo, o gato e o elefante.

É na idade da puberdade que naturalmente se desperta este instinto e que a cor rubra vem brotar nas faces da donzela. A vermelhidão do rosto é um meio que a natureza fornece para nos ficar oculto aquilo que não devemos perceber, porque quando o rubor aparece na face, pouco vemos, pouco ouvimos, e até por um movimento instintivo ocultamos o rosto com nossos mãos, tapamos os olhos e os ouvidos. Tudo isto é natural, instintivo, não se aprende. O menino que sabe ter feito alguma coisa má, oculta-se, e quando aparece vem com ar contrafeito, ocultando a cara, e muitas vezes não por temor de um castigo, mas só pela vergonha do ato que praticou.

À medida que o pudor progride nas ações, também progride nas palavras. O sentimento do belo contribui para o desenvolvimento do pudor, e nos envergonhamos do que exprime sentimentos baixos, e inclinações puramente animais, mas não é só pelo sentimento do belo que ocultamos as nossas fealdades e que as fêmeas dos animais quase todas dissimulam, e recusam por muito tempo o que elas tanto desejam, o que não se observa (p. 349) todavia nas veadas, e bem pelo contrário nas lobas, segundo observou Leroy. Este instinto se aproxima mais particularmente do precedente, porque é para parecer bem aos outros, e merecer-lhes, e até para nos mostrarmos dignos a nós mesmos, que ele se exerce principalmente.

8º *Amor ao poder*

Dominar consiste em se fazer obedecer, consiste em querer ver cumprida a sua vontade. Sentimos prazer em observar os outros subjugar sua vontade a nossa. Este instinto se mostra entre os animais. Entre aqueles que vivem por bandos há uns que dirigem os outros, que caminham sempre a sua frente; formigas existem que reduzem outras ao estado de escravidão e as fazem trabalhar em seu proveito. Na espécie humana este instinto se faz notar desde os mais tenros anos, meninos em seus brinquedos e folguedos

tomam sempre a posição de general, de diretor. Não é o instinto da emulação, porque a emulação se contenta muitas vezes em igualar, e quando vai até querer exceder, se satisfaz desta ou daquela vantagem, enquanto que o instinto do poder o que quer é dominar, sujeitar os outros às suas ordens. Não é também pelo desejo das riquezas e outras vantagens, mas só pelo único desejo de mandar e governar, que muitos ambiciosos procuram as riquezas e outras vantagens, de que usam como meio e não como fim. O desejo da independência é um grau inferior deste instinto. Muita gente se contenta em se governar, sem querer governar os outros, mas sofrem com dor qualquer ofensa a sua independência.

9º *Instinto de conhecer*

É a curiosidade. Desejamos conhecer. Temos prazer em exercer nossas faculdades perceptivas. Desde a mais tenra infância este instinto aparece; o menino toma o (p. 350) seu brinquedo, observa-o por todos os lados, agita-o, põe-no em certas posições, imprime-lhe certos movimentos e até o quebra para ver o que contém dentro. O menino olha para todos os lados, quer atender a tudo, está em um movimento contínuo, porque deseja ver tudo, ouvir tudo, conhecer tudo. "A novidade, diz Reid, é certamente uma das fontes das mais abundantes dos prazeres do gosto."

Amamos o conhecimento por si mesmo sem cuidarmos na utilidade que nos pode dar; as qualidades da inteligência são muito estimadas. A curiosidade do homem se entrega a mil objetos diversos. Uns procuram conhecer o que há de útil e importante, outros as coisas as mais frívolas, e alguns até levam a tal ponto esse espírito de curiosidade, que desejam informar-se das mais pequenas circunstâncias de fatos insignificantes, ou de que não lhes pode provir utilidade real, e constituem o que se chama em linguagem popular em abelhudo; são indiscretos que procuram saber do que não os interessa. Todas as inclinações as mais úteis degeneram. O instinto de conhecer, que é da maior vantagem, quando é aplicado às coisas dignas, torna-se desprezível, quando se aplica àquelas que não nos importam, e que sem necessidade queremos saber muitas vezes unicamente para se ter depois o prazer de ir contar. Já vimos que éramos levados a exercer os órgãos dos sentidos para recebermos sensações agradáveis ou habituais, agora vemos que os exercemos para termos conhecimentos. Procuramos conhecer, indagamos o que realmente existe, temos amor ao que é, amamos a verdade.

10º *Instinto de crer*

Somos dotados de uma faculdade de crer, a que demos o nome de fé. Cremos, posto que não tenhamos por nós mesmos uma certeza

na existência do que cremos. Do mesmo modo que somos impelidos a conhecer, a procurar por nós mesmos a verdade e a ciência, também (p. 351) somos levados a crer com facilidade, sem reflexão alguma. Este instinto se encontra na maior parte dos homens; raro é aquele que é céptico por natureza, todavia os há e homens, até ignorantes, duvidam de tudo. Em outros, pelo contrário, este instinto existe em tal grau, que acreditam nas coisas as mais absurdas, e se aprazem nestas crenças, e se doeriam de não tê-las. Não são somente os ignorantes que são crédulos, pessoas de instrução têm grande credulidade, e se entregam inteiramente às hipóteses, e plantam sistemas que as seduzem. O instinto de credulidade se une quase sempre a uma imaginação viva. Este instinto tem sido confundido com o de veneração ou de docilidade, e como os meninos são muito inclinados a crer e também a sujeitar-se à autoridade em matéria de conhecimentos, pensa-se que é a mesma coisa que sujeitar-se ao mando ou obedecer. Não há tal, são coisas estas bem diferentes, homens há muito crédulos, e não obstante muito pouco dóceis em obedecer.

11º *Instinto da fantasia*

A este instinto referimos o amor do maravilhoso de Garnier, a maravilhosidade e idealidade dos frenologistas. O maravilhoso nos seduz, o que explica, segundo Aristóteles, a razão, porque todos aqueles que contam uma história acrescentam alguma coisa na sua narração. Gostamos do mistério. Figuramo-nos coisas sobrenaturais e sentimos prazer no vago do possível. Se amamos a ciência, outros amam o maravilhoso, tudo quanto parece sair fora do ordinário. Procuramos nos fenômenos o lado inexplicável ou que não podemos explicar e nos comprazemos com isso. Deste instinto nascem todas as superstições. A crença nas almas do outro mundo, nos espíritos, nos feiticeiros, etc. "Afirmam-nos, diz Hume(9), um acontecimento cujo (p. 352) maravilhoso vai até o absurdo. Nosso espírito será ainda mais disposto a admiti-lo pela mesma razão que o deveria fazer rejeitar. A paixão para o maravilhoso sendo uma emoção agradável, nos dispõe a crer nos milagres, e aqueles mesmos que não os crêem, e que não podem saborear o prazer destas crenças, se aprazem em fazê-las crer aos outros".

Este instinto é a disposição para o misticismo. É uma inclinação que faz crer que certos dias são de mau agouro, que nos leva a consultar os sonhos, a nada empreender senão depois de ter feito certas práticas, preenchido certas fórmulas, que nos impele a exagerar tudo, a nutrir-nos de ficções. Por ele somos impelidos e nos deleitamos a fazer o que se chama *castelos no ar*. As pessoas anima-

(9) Op. cit.

das por este instinto embelezam os seus discursos com todos os encantos da imaginação. São poetas, mesmo sem fazer versos. Empregam sempre as formas as mais delicadas e cheias de graça. Por ele somos inclinados a procurar o belo tanto no físico como no moral, e a sentir um prazer indefinível na sua contemplação.

12º *Instinto para o bem moral*

Amor do bem moral de Garnier, conscienciosidade dos frenologistas. A razão gera as noções do bem e do mal. Adquirimos o conhecimento do justo e do injusto. Sentimos prazer quando se praticam ações boas, e desprazer ou dor quando as ações são más. Não só julgamos assim os atos dos outros, mas nossos próprios atos. Sentimos simpatia, amor, admiração muitas vezes para o autor da justiça; repulsa, aversão, indignação contra o injusto.

As ações consideradas debaixo do ponto de vista moral não deixam nunca de nos causar emoções, afecções benévolas ou malévolas, sentimentos de prazer ou de pena Ora estas emoções, estes sentimentos variam nos diversos indivíduos. Não é o interesse pessoal, que nos guia, porque muitos atos há que praticamos, e dos quais (p. 353) nos podem resultar vantagens, e que dentro de nós os reprovamos, e há pessoas que sentem um verdadeiro desgosto de ser reprovado pela sua consciência aquilo que a cobiça, a vingança ou outra inclinação má as impele a fazer. Este sentimento portanto de aprovação ou de reprovação de nossas ações não é filho da vontade nem do interesse. A consciência moral é pois um censor que está dentro de nós vigiando nossos atos; ela nos mostra que não devemos praticar certos atos, porque uma dor muitas vezes mais viva que a dor física é o castigo que logo sofremos; ela nos mostra até que em cada desejo mesmo bom há um limite que não devemos ultrapassar. O remorso ou este sentimento roedor nascido de uma ação má, que fizemos, nos persegue em nossa consciência com muito maior energia do que qualquer castigo córpóreo.

Somos pois inclinados a praticar ações boas, e a nos subtrairmos às más, e a reprová-las. O sentimento moral é muitas vezes sufocado pelas paixões do momento, e muitas vezes embotado pelo hábito, mas no remanso da alma, quando a paixão tem desaparecido, não sei se há homem que se possa subtrair ao poder de sua consciência moral. O maior malvado sempre tem algum instante em que fica subjugado a este poder, que não está em suas mãos aniquilar. Não são só nossos atos exteriores que são julgados pela consciência, nossos próprios pensamentos, nossas próprias inclinações comparecem a este tribunal.

Assim como os outros instintos, o instinto para o bem nos impele para o que é justo sem conhecer o prazer que deva resultar. O conhecimento da satisfação não aparece senão depois do ato. É

pois uma faculdade de ação, a qual se pode depois exercer pelo desejo, mas que começa desinteressada como os outros instintos. Somos levados a praticar boas ações por um impulso interno sem conhecimento do prazer que tem de provir. Cumpre observar a diferença entre o conhecimento que temos do bem e do mal, e a afecção que nasce de uma ação boa ou má, porque pode existir (p. 354) o primeiro sem a outra. Assim acontece em certos homens, posto que raros ou raras vezes. O conhecimento é dado por uma faculdade intelectual, a afecção é causada por um instinto, e é deste agora que tratamos.

Praticamos o bem por força de nossa razão, mas também sem isto o praticamos impelidos por um instinto. Tanto este instinto para o bem difere da faculdade intelectual, que não está sempre em proporção com o desenvolvimento da inteligência. Homens ignorantes praticam sempre ações conforme ao justo, e homens instruídos cometem as piores ações, e até se servem de sua ciência para melhor executarem seus maus intentos. O ignorante cumpre o seu dever, pratica a virtude, e sente prazer nos seus atos bons, e arrependimento ou remorso pelo mal que fez, e até pelo dano involuntário; é o instinto que o guia. O douto, apesar de saber perfeitamente que uma ação é reprovada, a pratica, e muitas vezes nenhum arrependimento sobrevém. E quantas vezes o homem de instrução faz boas ações, não por inclinação natural, mas por um esforço concentrado de sua vontade esclarecida, que se opõe aos maus instintos, ou o obriga aos atos bons.

Procuramos e praticamos o bem muitas vezes sem conhecê-lo, mas neste caso não há mérito, nem demérito; é só quando o fazemos com conhecimento de causa, que há merecimento e deve haver recompensa. A qualidade da recompensa mostra ela mesma a diferença entre o conhecimento e o sentimento do bem. A recompensa do sentimento existe na satisfação interior que experimentamos de uma ação boa, a recompensa, no outro caso, são honras, louvor, etc., coisas que lisonjeiam outras inclinações. Aquele que pratica o bem pelo bem, está pago com o prazer moral que sente; aquele que não possui este instinto do bem, o pratica para ter outros prazeres, não tem remorsos nem arrependimento, tem outros castigos.

Tudo isto prova que há em nós uma força, uma inclinação, um instinto finalmente, que nos impele ao bem, e que se manifesta independentemente da cultura (p. 355) da inteligência. Mas a cultura do espírito é necessária para que este instinto não seja transviado, e siga o caminho que a boa razão indica, pois que se pode querer o bem, e praticar o mal por ignorância. Este instinto tem tantas relações com a razão, que nos faz conhecer o bem e o mal, como o instinto de conhecer com outras faculdades intelectuais; a razão, assim como as outras faculdades da inteligência, faz conhecer os objetos, o instinto convida à sua procura, e se exerce antes deles

conhecidos. Não há faculdade intelectual que não tenha algum instinto, que lhe corresponda, e pelo qual a alma é instigada involuntariamente a pôr em exercício a faculdade ou as faculdades correspondentes. Concluo por isso que o que se chama a faculdade da razão, compõe-se de muitas faculdades, e que uma delas é a faculdade moral ou consciência moral ou senso moral, que em certos pontos difere da razão, enquanto concebe o tempo, o espaço, a causa, etc. De sorte que me parece que um estudo bem feito das faculdades instintivas esclarece o estudo das faculdades intelectuais.

TERCEIRA CLASSE — Instintos Sociais e Morais

Estes instintos são os que se referem mais particularmente ao homem considerado como ser moral e social.

1º *Instinto do amor à família*

Garnier o chama afecções da família. Amor da progênie, filogenitura, amor da espécie, amor materno e paterno, são outras tantas denominações, com que se tem designado o amor dos pais para os filhos. Alguns autores pensam dever-se admitir um instinto particular do amor aos nossos filhos. Sem dúvida que das afeições nascidas pelo laço do sangue é esta a mais forte mas não se pode negar, que é o mesmo laço (p. 356) que explica o amor filial, o amor fraternal, etc., e por isso os compreendemos a todos no mesmo instinto, porque, em verdade, existe um instinto particular que nos leva a amar as pessoas que nos são unidas pelo sangue. Quiseram fazer crer que o amor materno ou paterno era o resultado do amor de si ou da necessidade de amamentar. Os animais não têm este amor de si, e todavia tem o amor para os filhos, e este amor sobe a tal ponto que faz até sacrificar a própria vida. "Qual pode ser, diz Hume, o interesse desta mãe terna que estraga sua saúde pelos cuidados que dá a seu filho moribundo, e que, livre destes penosos trabalhos pela morte dele, cai no langor e morre de dor?"

Só pode dizer, que o amor para os filhos é o amor de si, aquele que não tem filhos para os amar. Este amor não se funda nos interesses futuros que se poderiam esperar dos filhos, porque muitas vezes nada temos que esperar e tudo sacrificamos pelos filhos e se fosse o interesse, então não faríamos o sacrifício do que possuímos. O amor para os filhos nem está em proporção com o amor para o sexo. O cuco que abandona seus ovos é ardente no amor físico, as mulheres as mais frias no amor são, todavia, mães extremosas.

Esta inclinação não vem da opinião do mérito de nossos filhos, porque amamos a filhos que não possuem nem qualidades morais, nem mesmo físicas, dignas de amor. Também não é o

resultado da virtude, porque grandes criminosos são dotados desta afeição. As prostitutas quando chegam a ser mães, amam a seus filhos com grande ternura. Não é o resultado do hábito de se viver em companhia, porque este sentimento se conserva na mais longa ausência e até quando sabemos que nunca mais teremos de ver os filhos. É portanto o amor aos filhos um instinto natural. Este instinto existe na maior parte dos animais. Em gérmen se faz logo conhecer pelo cuidado, com que os peixes, e os anfíbios guardam seus ovos. As aves têm (p. 357) ordinariamente uma terna afeição para os filhos, sofrem muito quando lhes são roubados. Nos mamíferos é um dos instintos mais imperiosos, para a defesa dos filhos os mais tímidos desenvolvem uma coragem tal que toca à temeridade.

A loba, diz Leroy, ensina a seus filhos a atacar os animais que devem devorar. A gata exercita seus filhos à caça dos ratos, e Daubenton refere que a águia experimenta as forças de seus filhos ao vôo, e os guia neste ensaio. Leroy diz que a ternura materna é levada nas lobas até o excesso do furor, que desconhece inteiramente o perigo e que é a única paixão que faz esquecer à raposa uma parte das suas precauções ordinárias, o que sabem aproveitar os caçadores. Todavia, animais há que abandonam seus ovos ao acaso e entre estes nem o macho nem a fêmea toma cuidado dos filhos, como acontece nos insetos, peixes e répteis. O cuco entre as aves faz o mesmo. Em algumas espécies é a mãe só que trata dos filhos, como o cavalo, no boi, cão, etc., em outras tanto a fêmea como o macho partilham desses cuidados.

Este instinto é mais desenvolvido na mulher do que no homem. Não faltam fatos que mostram a energia heróica do amor de uma mãe. O amor materno é o instinto que se mostra no mais alto grau na espécie humana e o gosto das meninas para as bonecas é um prelúdio a este amor. Raro o pai desnaturado, e muito mais raro ainda é uma mãe que o seja. Este amor não se nota somente nos pais, os avós têm para os netos a mesma afeição e todo mundo sabe, que é tal que degenera freqüentemente em fraqueza. O amor filial, bem que não seja de ordinário tão enérgico, como o amor paterno, é muitas vezes em subido grau; e este amor não tem sua origem no reconhecimento, porque resiste algumas vezes aos maus tratos que se recebe de um pai. Não é exato que um fillho, que não foi amamentado por sua mãe, tenha mais afeição para sua ama, todos os dias os fatos provam o contrário.

O amor fraternal é tão espontâneo como o filial. Temos (p. 358) ordinariamente muita afeição para nossos irmãos e por maiores ofensas que tenhamos recebido deles sempre lhes desejamos bem. É raro o irmão que odeia deveras ao outro. Os laços da família não são os mesmos que os da sociedade. Cada um repousa sobre suas bases próprias. Animais vivem em família e não vivem em sociedade, outros vivem em sociedade sem conhecer família.

2º *Amor*

O que se não tem dito sobre o amor? Mas o que mais é, todos não o têm apreciado devidamente e o têm confundido com o amor físico ou o instinto da reprodução, o qual é tão diferente dele que às vezes nem reconhece o sexo e pode existir, quando não existe sentimento algum de simpatia. Mas não pretendo com isto dizer que a influência do sexo não se faça sentir, porque então seria o mesmo instinto da amizade, o que não é, visto como o sentimento que experimentamos no amor não é o mesmo. E ao passo que difere o amor do instinto da propagação por que, no amor, nos inclinamos a uma só pessoa do outro sexo, enquanto que o instinto de propagação não faz escolha; e por que no primeiro o prazer dos sentidos não é o fim, mas o complemento da inclinação e, no segundo, este prazer é o único alvo a que se propõe. Difere o amor da amizade, porque o sexo entra muito em conta, posto que muitas vezes sem o suspeitarmos.

É tal a energia do instinto do amor que, quando se exerce com todo o vigor, nos faz esquecer de tudo e até de nós mesmos, vivemos somente para quem amamos. O amor é mais forte que a amizade, por que ordinariamente a amizade se perde, quando não é correspondida e o amor se inflama cada vez mais com o desprezo. Tudo no objeto do nosso amor nos parece perfeito, até os próprios defeitos físicos. Dizem que o imortal Descartes gostava de olhos vesgos, por que assim os tinha a pessoa que amava. Sem dúvida que o amor se exalta mais, quando o objeto é digno e se encontram nele qualidades reais. (p. 359) Deste instinto provêm o casamento e a família. Muitos animais vivem casados e esta união que contraem não cessa senão com a morte de um deles, assim acontece com o rouxinol, o pombo, o cisne, etc., e segundo afiança Leroy, com o cabrito montez.

O amor é um instinto especial, pois que há animais sociáveis que não se casam, outros que vivem solitários, mas casados, outros que vivem casados e em sociedade. Difere ainda da amizade, porque o cão, que nunca se casa, é susceptível de ter amizade.

3º *Amizade*

Garnier chama a este instinto inclinação particular, Spurzheim o compreende na afeccionividade. Não vejo necessidade de se mudar um nome recebido por todos. Não concordo também com Garnier quando diz que a amizade é uma paixão complexa, que supõe a estima para o espírito e o caráter do amigo, porque estas serão outras tantas qualidades que a constituem. A amizade é a inclinação que nos liga a um indivíduo, mais do que à espécie, ou até sem afeição alguma para esta. A amizade não provém do

hábito, porque pessoas há habituadas a viverem juntas que nunca se afeiçoam. Também não se pode dizer que vem da analogia das qualidades e dos gostos, ou como efeito de interesses recíprocos, porque há pessoas unidas com outras de gênio bem diferente e nos sacrificamos por nossos amigos sem esperar retribuição. Amamos até a indivíduos que nos repelem.

Assim como há homens que não possuem este instinto, há animais que o possuem. Conta-se que um leão viveu por muito tempo em companhia de um cão e não lhe sobreviveu. Há aves que se ligam a seu dono, acodem à sua voz e imitam até sua linguagem. "Um lobo diz F. Cuvier[10], seguia por toda parte seu senhor, obedecia a sua (p. 360) voz, mostrava a submissão a mais completa ...... Sendo seu senhor obrigado a ausentar-se, fez presente dele ao museu de história natural. Aí encerrado em uma casinha, este animal ficou muitas semanas sem mostrar nenhuma alegria e comendo apenas. Todavia sua saúde se restabeleceu, ligou-se a seus guardas e parecia ter esquecido qualquer outra afeição, quando, depois de dezoito meses, seu senhor voltou. À primeira palavra que este pronunciou, o lobo, que o não percebia ainda por entre a multidão da gente, reconheceu a sua voz e testemunhou sua alegria por seus movimentos e gritos ... Foi necessário deixá-lo segunda vez ... Três anos decorreram... Depois deste espaço de tempo, que certamente teria bastado para que o cão da raça a mais fiel esquecesse seu dono, o senhor do lobo voltou; era noite, tudo estava fechado, a vista do animal não lhe podia servir, mas a voz de seu senhor não se tinha apagado de sua memória. Logo que o ouve, o reconhece, responde-lhe por gritos e imediatamente que o obstáculo que os separa é tirado, ele se precipita para ele, o acarinha e ameaça com seus dentes a seus próprios guardas, aos quais, um momento antes, dava ainda sinais de afeição." Haverá ainda alguma dúvida sobre a existência da amizade nos animais?

Esta inclinação é diferente do instinto da sociedade, porque certos animais, que vivem juntos, não mostram no entretanto afeição para nenhum de seus companheiros em particular. Por exemplo, os ruminantes. Ao contrário, animais solitários, como o leão, o tigre, são susceptíveis desta inclinação. O cão é o animal, talvez, em que este instinto é mais desenvolvido.

4º *Instinto de reconhecimento*

Reconhecimento é o amor que dedicamos àquele que nos fez algum benefício. É tão natural este sentimento que até o experimentamos para com os objetos inanimados, que nos causaram algum bem. A sua especialidade consiste em que, se amamos sim-

(10) Flourens — *De l'instinct et de l'intelligence des animaux.*

plesmente tudo o que nos causa prazer, temos reconhecimento para o objeto que (p. 361) nos proporcionou um bem em certas circunstâncias extraordinárias, porque o benefício não consiste somente em se fazer um bem, mas em se fazer um bem que exceda aquele a que nos julgamos com direito. Assim o benefício é o bem, que nos causa um homem além do seu dever, e deste benefício nasce um sentimento particular de amor para este homem, nosso benfeitor.

Também quando um objeto inanimado nos produziu um bem extraodinário, nós lhe atribuímos como que uma vontade, e tomamos este bem como um benefício e lhe tributamos nosso reconhecimento. Por exemplo, à espada que nos defendeu em circunstâncias difíceis, ao remédio que nos salvou da morte.

Não é o homem só que é sensível aos benefícios, muitos animais também partilham este sentimento, como o leão, o cão, etc. Não se pense que é este sentimento o fruto de um coração bem formado, ou de uma inteligência esclarecida. Observa-se este sentimento entre os maus e entre os selvagens. É tão natural este sentimento que o empregamos muitas vezes com fins reprovados; fazemos bons serviços ao juiz para corrompê-lo e o mesmo praticamos para com aqueles de quem queremos obter algumas coisa que não merecemos. "O fato mesmo da sedução, diz muito bem Reid, supõe o princípio do reconhecimento." E se este princípio se torna um meio de corrupção, não foi para isso que a natureza nô-lo deu, foi somente para derramar a benevolência entre os homens e não há coisa mais feia do que um ingrato.

Não é ao sentimento do reconhecimento, que devemos referir o nosso amor para com Deus? Alguns filósofos querem que o amor de Deus constitua um instinto especial, mas então deveria ser um sentimento idêntico em todos os homens. Garnier pensa que este amor é um sentimento complexo que se compõe de afeições diversas que variam de número e de natureza, como os motivos de nossa crença na Divindade. Os sentimentos, que temos para com Deus, variam cert(p. 362)amente conforme os motivos de nossa crença, mas todos estes sentimentos não são o amor de Deus.

Um povo grosseiro e bárbaro atribuindo os males que sofre aos deuses que admite, não experimenta amor, mas temor. Aquele que crê em Deus, como princípio que governa o mundo, o criou e o ordenou, terá um sentimento de admiração, para tão grande obra, e um sentimento de respeito e veneração, para com a Inteligência Perfeita. É somente quando o sentimento moral está desenvolvido, é quando olhamos Deus como nosso Pai, nosso Benfeitor, que nos dotou da inteligência e da vontade, que a Ele atribuímos os bens que experimentamos como seres inteligentes e morais — bens que excedem ao que nos julgamos com direito porque as outras criaturas os não possuem — é então que nasce em nós um verdadeiro sentimento de amor, e este amor é o reconhecimento.

Firmes na crença da imortalidade da alma, não atribuímos a Deus os males deste mundo mas ao mau emprego das faculdades de que fomos dotados. Olhamos a Deus como o Reparador de todo mal. Amamos a Deus como Autor dos benefícios que nos fez e como Autor de benefícios futuros. Juiz supremo, eminentemente, justo é imparcial, só é objeto de amor para aqueles que seguem a senda da virtude. É objeto de temor para os maus. Por isso digo que o amor de Deus consiste no reconhecimento.

5º *Instinto de sociedade*

Somos naturalmente levados a viver na companhia de nossos semelhantes. As penitenciárias, em que se isolam completamente os presos, mostram claramente que o homem é sociável por natureza e não por hábito. Nessas prisões onde — observam-se todos os males de uma vida solitária: alguns presos perdem até o uso da razão ou morrem infelizes. O instinto da sociedade é natural ao homem e não nasce de necessidades e interesses. Nos animais (p. 363) se encontra, em muitos, este instinto. O cavalo é um dos animais que vivem em sociedade, assim como o boi. "O coelho, diz Leroy, mais fraco ainda, anuncia uma inteligência mais desenvolvida, pois que cava uma habitação, escolhe para si uma companheira, vive em sociedade. Seus interesses não são mesmo concentrados em sua família, eles se estendem a toda a república subterrânea, a todos os seres de sua espécie que tem com ele relações de vizinhança." Os insetos formam sociedades das mais notáveis.

Flourens mostra que o instinto de sociedade não depende da inteligência, porque a ovelha estúpida vive em sociedade, e o leão, o urso, a raposa, etc., vivem solitários; nem do hábito, porque a longa morada dos filhos junto aos pais não o produz. O urso cuida de sua progênie, por tanto tempo e com tamanha ternura como o cão. E todavia o urso está no número dos animais os mais solitários. Ainda mais, o instinto de sociedade persiste, quando mesmo não é exercitado. F. Cuvier criou cãezinhos com lobos muito ferozes, e a inclinação à sociabilidade sempre reapareceu, no cão, logo que foi restituído à liberdade. As espécies naturalmente solitárias são os gatos, as martas, os ursos, as hienas, etc. Outros formam verdadeiras sociedades, como os castores, os elefantes, os macacos, os cães, as focas, os carneiros, etc. Segundo Flourens, não há espécie que se tenha domesticado que não seja sociável: o boi, a cabra, o porco, o cão, o coelho, por exemplo.

Tudo isto prova o instinto da sociedade, a qual deve ser distinguida da família; porque animais existem que vivem em sociedade, e que não formam família, como o boi, o castor, etc.; e outros, que vivem em família sem formar sociedade, como o lobo, etc. O homem forma uma e outra coisa.

6º *Instinto de sujeição*

Tenho encontrado dificuldade em achar um nome que sirva para exprimir o que respeita a este instinto, o qual em verdade tem recebido muitas denominações, talvez mesmo por essa razão. É a docilidade de Garnier, a veneração da maior parte (p. 364) dos frenologistas, a teosofia de Gall. O que há de comum em todas estas coisas é reconhecermos uma superioridade no objeto, a que se dirigem. Este instinto se mostra nos animais. Muitos obedecem a um chefe; há tribos de formigas que são escravas de outras. Os animais se submetem uns aos outros. Os cavalos selvagens andam por tropas, têm um chefe que caminha à sua frente, e seguem com confiança, e que lhes dá o sinal da fugida ou do combate. O camelo abaixa-se para receber a carga. Um menino, ou um cão, conduz um rebanho de ovelhas e também o gado vácum e cavalar. Se o burro parece indócil, sua resistência, segundo Garnier, vem ou da fome ou do amor aos hábitos; ou do medo, quando recusa, por exemplo, passar um riacho. Mas quando não está dominado por uma destas paixões, ele se deixa conduzir. Não sei se Garnier tem muita razão, porque entre os homens há pessoas bem pouco dóceis, há as teimosas, que não obedecem facilmente. E portanto se pode ser sociável e de pouco docilidade, posto que o contrário seja mais comum.

Existem, pelo contrário, pessoas — e de muito mérito e instrução — que obedecem com facilidade, que têm falta de firmeza e de resolução, que se deixam facilmente governar. São as que se chamam de caráter fraco, e todavia podem ter muito amor próprio. É a docilidade que as anima. Não se deve confundir este instinto com o de credulidade. Os meninos são muito crédulos, mas em geral pouco dóceis. Se parecem o contrário, é porque — conhecendo a sua fraqueza ou pelo temor que lhes inspiram certos objetos — eles não têm outro recurso senão se sujeitar. Mas não o fazem com prazer, e sempre contra vontade.

Temos disposição para reverenciar o que nos é desconhecido, principalmente o que se apresenta com certas formas misteriosas. Tanto assim que esta disposição se perde, quando fica conhecido o objeto. Um desconhecido, que guarda o silêncio, nos impõe respeito, e ficamos dispostos em seu favor, porque o silêncio é já um (p. 365) mistério. As coisas e as práticas antigas também nos infundem respeito e veneração; por isso há tanta dificuldade em combatê-las; porque há preceitos em seu favor. Pensamos que as gerações passadas valiam mais que a nossa; e não é isso só, custamos muito a nos pôr em oposição com a opinião do maior número. Respeitamos os homens notáveis, aqueles que se mostram superiores à nós pelas vantagens do espírito. Mas também respeitamos os que têm uma estatura alta, e até sentimos veneração pelos objetos da natureza que se apresentam com qualidades que saem do comum. Ve-

mos pois, claramente, que este instinto é bem chamado de sujeição, porque por ele curvamos nosso corpo e nosso espírito perante aquilo que julgamos com superioridade sobre nós, posto que não seja necessário este juízo prévio para que o instinto se manifeste. Somos levados a nos sujeitar, e nesta sujeição encontramos prazer — e desagrado quando fomos iludidos. Ficamos desapontados, quando conhecemos que o objeto não valia a pena. Sem este instinto a sociedade não poderia tomar grande incremento e desenvolvimento.

7º *Amor do próximo*

Garnier dá a este instinto o nome de simpatia, que é a disposição que temos de gozar da felicidade dos nossos semelhantes, e de sofrer de sua desgraça. Mas por isso mesmo a simpatia é um sentimento e não uma faculdade. Também se lhe tem dado o nome de compaixão e de benevolência. Entendo que a denominação de amor do próximo compreende tudo isto, e é mais expressiva. Socorremos nossos semelhantes na dor, e contribuímos para seu bem-estar. Há pessoas votadas aos infelizes, e para as quais a sua maior felicidade é socorrer aos aflitos. O homem animado por este instinto é o verdadeiro cristão, e não há virtude que não possua; é bom, generoso, hospitaleiro, benévolo e caridoso. (p. 366) O amor do próximo não é só partilha do homem. Os animais também o tem até certo ponto. O cão defende ao homem, o touro defende seu rebanho, os lobos não fazem dano entre si. O coelho dá sinal aos companheiros de qualquer coisa que os ameaça. Os porcos defendem os seus companheiros ameaçados. Dupont de Nemours refere o fato de que uma andorinha, que tendo se embaraçado em um barbante, foi liberada pelas suas companheiras, que se reuniram aos milhares, e com bicadas desataram o nó. Gall observou um fato semelhante acontecido com uma abelha, que, presa em uma teia de aranha, foi solta pelas outras.

Não se pode dizer que este instinto é um modo do amor de si, porque o homem e até animais se expõem para salvar os outros. Sem dúvida é mais enérgico para com aqueles que amamos, mas o experimentamos em maior ou menor grau para com todos os homens. E demais, como diz muito bem o ilustre Garnier, se não pudssemos saborear a felicidade de outrem, senão a atribuindo a nós mesmos pela imaginação, aconteceria que os homens mais possuídos do amor de si seriam os mais propensos à simpatia. O avarento se agradaria em fazer liberalidades, o ambicioso se aprazaria em partilhar seu poder. Ver-se-ia nos caracteres as mais salientes contradições. Não: o amor do próximo não mira a interesse algum, faz abnegação de nós mesmos. O amor do próximo é a virtude mesma.

8º *Instinto do Ridículo*

O riso ou mofa é um estado particular da alma, é uma afecção que experimentamos, um sentimento especial provocado por um leve desvio físico, intelectual ou moral, que descobrimos em nossos semelhantes. Este sentimento se patenteia sempre pela ação de rir, que varia conforme os diversos indivíduos e que exprime bem o estado da alma. Pois que as vezes nos acontece rir de modo tal, que os outros conhecem que não é a expressão de um sentimento, mais simplesmente um movimen(p. 367)to corpóreo, e por isso dizemos que está rindo sem vontade. Estes movimentos corpóreos se transmitem por imitação, de modo que rimos por vermos rir.

Em que consiste este sentimento do riso? É um sentimento de prazer, e alegria misturado sempre com outros sentimentos. Pela ação de rir exprimimos este sentimento de prazer. Pode ser o riso da mãe para o filho a fim de lhe inspirar também um sentimento agradável. Mas não é este o riso no sentido em que o tomamos aqui. O riso, de que se trata, é a alegria que sentimos observando certos disparates em nossos semelhantes. É sempre misturado de algum sentimento de malquerença, é o primeiro grau das inclinações malévolas, porque não rimos pelo bem que existe em outrem, mas por algum defeito, que lhe notamos. Rimos das deformidades físicas, da falta de equilíbrio, e das quedas que lhe sobrevêm. Rimos do ar acanhado, e falta de destreza; rimos do indivíduo medroso, glotão, vaidoso, ciumento, orgulhoso, e até colérico; rimos da tolice, dos enganos, da pouca retidão da inteligência. Rimos dos vestidos fora do uso, do que contraria nossos hábitos. Donde se vê: 1º) que o riso é em relação a nossos semelhantes; só nos rimos do que pertence à humanidade e nunca da natureza inanimada, e os animais só nos fazem rir no apólogo, ou quando podemos fazer alusão ao homem; 2º) que o riso é excitado pelas coisas de pouco alcance, por leves faltas; porque, quando provém algum dano, então não temos mais desejo de rir.

Por isso disse que o riso é um sentimento de prazer por alguma coisa que nos parece mal em nossos semelhantes. Alegramo-nos desse mal; e tanto é um sentimento malévolo, que ninguém quer ser objeto de riso, e o riso ofende quase sempre mais que outros castigos. Se o riso, quando é o castigo das pequenas faltas, é uma salvaguarda da razão, pode ser misturado dos sentimentos da inveja, da aversão, etc. E então degenera em um sentimento reprovado, sai fora dos limites marcados para punição de coisas leves; e longe de servir para nos corrigir, nos provoca sentimentos de ressentimento e de justa represália. (p. 368) O riso é um sentimento que nasce em nós em presença de alguma coisa que afeia aos nossos semelhantes. Mas até aqui não me tenho ocupado de uma faculdade especial. Tenho falado somente de uma das numerosas modificações

que experimentamos, ou de um simples estado passivo da alma, provocado porém por uma causa especial. Chama-se ridículo ao que promove o riso.

O instinto do riso ou do ridículo é aquele instinto — ou aquela faculdade — que nos faz procurar o que pode fazer nascer este sentimento. E demais, se todos se riem dos outros em certas ocasiões, nem todos procuram fazer rir. Os que são inclinados a fazer rir, são só os que se acham animados por este instinto. É o que não devemos perder de vista. O riso é um sentimento particular, como a compaixão, o ódio, a admiração, etc. Este sentimento é provocado por certas causas. Aquele que o procura despertar em si ou nos outros é dotado da inclinação; e aquele em que nasce naturalmente — ou por provocação de outrem — tem apenas o sentimento, podendo deixar de ter o instinto. Apesar disto, as mesmas causas não provocam em todos este sentimento. As que o geram em uns, não o geram em outros. Mas, não obstante, há coisas que o excitam, geralmente, em todos os homens. Achamos graça, sal, no indivíduo que nos faz rir, sem que resulte ofensa alguma naquele que procura nas coisas as circunstâncias que podem trazer o riso. Neste caso, o riso está antes nos limites da expressão do contentamento interior. O homem jovial, engraçado, nos faz rir dos outros, imitando-os nas faltas leves, que não rebaixam a dignidade do homem. O satírico morde, torna rizível e desprezível sua personagem, e leva muitas vezes tão longe este espírito de mordacidade que, chegado a certo ponto, não provoca mais o riso, mas pena ou o sentimento de asco para o objeto da sátira ou da compaixão.

Em uma comédia, rimo-nos das personagens que aparecem, porque nos figuramos nossos semelhantes. E tanto mais ri(p. 369)mos quanto mais se assemelham à realidade, e representam-se ações que se passam na sociedade; e muito mais ainda quando se dirige a alguém particularmente. Pessoas há que nos fazem rir pelas associações desusadas que descobrem nas coisas ou nas palavras. Esses homens procuram simular os outros nos seus defeitos físicos ou intelectuais, nos seus gestos, atitudes, voz, etc. Mas muitas vezes nos rimos daquele que quer passar por engraçado, e que nos trejeitos que faz para provocar o riso, se torna o próprio objeto dele. O homem animado deste instinto tem retruques vivos, prontos, e as palavras as mais felizes; e zomba de tudo e de todos. O espírito adquire, por seu efeito, certa originalidade de malícia. Em justos limites, promove a alegria e nos faz esquecer por momentos as nossas penas. Mas pode ser levado ao ponto de se tornar malfazejo e horrível até em suas conseqüências. Quando a força nos falta — ou a não podemos empregar — só excitando o ridículo nos podemos vingar de ofensas justas. Mas nem todos podem lançar mão desta arma, que é somente possuída por certos indivíduos.

O espírito para o ridículo varia de objeto conforme as outras inclinações do indivíduo. Ora produzirá a sátira amarga; ora se agradará em brinquedos inocentes; ora se entregará a matérias licenciosas, etc. Porém o que o deve sempre acompanhar, para não se tornar frio e sem sabor é a imaginação que lhe dá seu colorido e seu brilho. Se rimos muitas vezes só pelo prazer que sentimos, não somos todos inclinados a procurar rir, e muito menos a procurar fazer rir. É neste último caráter que consiste o instinto do ridículo. Este instinto, posto que não seja uma paixão inteiramente malévola, é sempre impregnado de malquerença; e por isso produz a punição de faltas leves, de pequenos desvios do físico e do moral. Mas pode ser levado ao grau último de malevolência, ou quando se trata de punir severamente faltas graves — que não admitem outra correção — ou quando nos queremos vingar, e expomos (p. 370) à risada pública o objeto de nosso rancor. É deste modo lhe causamos um dano muito grande, porque nada causa dor maior do que se ver ridicularizado.

9º *Instinto de malevolência*

Experimentamos certo sentimento quando qualquer ofensa, mesmo involuntária, é feita a nós ou a um objeto que amamos. Este sentimento é o ressentimento, cujo grau maior é a cólera. Qualquer obstáculo que encontramos no exercício de nossos instintos pode produzir este sentimento. Reid notou muito bem que este sentimento de malquerença é até excitado contra objetos inanimados, donde provém a cólera contra um pau que nos fere, contra as cartas e os dados, quando somos infelizes no jogo. Não devemos todavia a exemplo de Reid, olhar o ressentimento como uma faculdade. O ressentimento não é senão uma modificação da alma, como o é o prazer, a esperança, o amor, a aversão, etc. Mas este estado da alma excita certos instintos e os põe em ação.

Assim como temos o instinto do amor para o próximo — e todos os instintos benévolos — também somos dotados de instintos malévolos. Acabamos de ver que o instinto do ridículo tem alguns laivos de malevolência. Não é certamente por amor a nossos semelhantes que nos rimos de seus defeitos; não é por amor a eles que procuramos fazer que os outros riam-se deles. É já um começo de malevolência, mas que pode ainda ficar no grau mínimo antes de passar à sátira e à mordacidade. Se o riso é uma punição, é sempre um dano que se causa; porque embora o fim da punição seja um bem, para aquele que a sofre, não há dúvida que na ocasião é um mal para quem a experimenta. Do mesmo modo que há homens que sofrem tudo com a maior resignação — sem nenhuma afecção de ressentimento pelas ofensas que recebem — outros há que se encolerizam pela menor causa, pela mais pequena contrariedade. Uns são levados somente de sentimentos be(p. 271)névolos para com seus semelhantes,

sofrem de suas aflições, alegram-se de suas alegrias. Outros, ao contrário, se aprazem em fazer mal, sentem prazer em causar dores a seus semelhantes; e todos, quando são dominados pela cólera, têm certo prazer em ver sofrer o objeto que os irrita. Longe pois de pensarmos como alguns filósofos, que rejeitam os instintos malévolos. Nós os admitimos, porque os fatos provam sua existência.

Garnier — criticando Gall e os frenologistas que admitem um instinto de destrutividade — diz que todos os exemplos de destruição apontados podem ser atribuídos ou ao instinto da alimentação, ou ao de própria defesa, ou ao prazer de exercer o poder físico. Concordamos que não se destrua somente com o fim de destruir; e notamos mesmo que os meninos quebram e rasgam os objetos ou para exercerem suas forças físicas ou pela curiosidade, e não com o fim único da destruição. Acontece, porém, que destruímos para nos livrarmos inteiramente de um objeto que nos causa males — ou que nô-los pode causar; destruímos para evitar dano maior. Mas aqui também o fim não é a destruição, é somente um meio de que lançamos mão. Não é certamente, segundo Spurzheim, o instinto de destruição que leva os animais carnívoros a se nutrirem de carne. E também pensa bem Garnier, quando diz que deveria acrescentar que é o instinto carnívoro que os leva a destruir. Creio, portanto, que não há um instinto próprio de destruição, que é um meio de exercer certos instintos; mas isto não prova a não-existência de instintos malévolos.

Há animais que fazem mais vítimas do que são precisas para suas necessidades. A foinha e a marta matam por prazer e sem necessidade de nutrir-se. No homem, o instinto malévolo apresenta-se em gradação. Principia pela indiferença a ver sofrer os animais, a ver sofrer os nossos semelhantes, até o prazer de causar-lhes sofrimentos. Há indivíduos que gostam de assistir à matança dos animais; que se aprazem em ver executar os supliciados, e vão até procurar a ocasião de exercer por suas próprias mãos estes atos. Uns se fazem (p. 372) carniceiros, e se empregam nos currais; outros querem ser carrascos. E até segundo Gall, houve um sujeito que se deu à cirurgia só pelo prazer de ver sofrer e de causar as dores das operações.

Como é que se pode à vista de tantos fatos, apresentados pelos frenologistas duvidar ainda que exista um instinto que nos impele a fazer mal aos outros? Não sabemos que há matadores de profissão, que há homens que se entregam ao ofício de infligidores de penas, só pelo prazer de ver sofrer? E se não, se pode dizer que seja a destruição o objeto de um instinto. Ela pode ser o resultado, e pode muitas vezes ser considerada como fim — ou pelo menos como o meio mais adequado — porque o perverso julga com ela infligir o maior sofrimento. Acabam talvez por destruir, porque não podendo fazer sofrer mais, este é o único meio que têm de fazer desaparecer

o objeto, e deste modo pôr cobro à satisfação do instinto. Portanto, se não há um instinto de destruir, há um instinto muito positivo que nos impele a fazer mal, a causar sofrimentos. Este instinto se manifesta ordinariamente quando a alma está entregue ao ódio, ao ressentimento, à cólera, ao rancor. Mas o que mostra claramente que é um instinto primitivo, é que ele se exerce contra objetos a respeito dos quais não há nenhum motivo para isso.

Chamei-o de malevolência por falta de melhor nome, pois que toma outros, conforme os diferentes graus em que se apresenta e os meios de que se serve, os quais podem ser morais ou físicos; em atenção ao mal que tem por fim praticar. Como meio moral o instinto do ridículo faz parte dele. Estes meios de satisfazer-se dependem de outros instintos a que se acham unidos no indivíduo. Terá este instinto algum fim útil? A natureza, dotando-nos deste instinto, em certo grau, teria por fim, como no do ridículo, a correção do homem? Segundo Reid o ressentimento súbido ou animal é destinado pela natureza à nossa defesa. Ele previne o mal pelo temor do casti(p. 373)go; é uma espécie de lei penal, promulgada pela natureza e cuja execução é confiada ao queixoso. Qual é o homem que não se sente irritado por uma injustiça? O fim destes instintos é a reparação do mal praticado e a segurança contra o mal futuro. Se não fôssemos dotados deles, seríamos o ludíbrio dos outros, e de mais nunca poderíamos usar dos meios de correção tão úteis para a manutenção da sociedade.

LIVRO SEXTO—VONTADE

CAPÍTULO ÚNICO — A Vontade

Vamos nos ocupar da faculdade que distingue o homem de todas as outras criaturas: esta faculdade é a vontade.

1º) *da Atividade*

Tratando dos fenômenos de consciência, vimos que em maior número deles não nos confundíamos com nossas modificações, que havia um elemento distinto do *eu*, um objeto. Mas vimos também que, para isso era mister que o *eu* se manifestasse; e que o *eu* não se podia manifestar sem obrar, porque, se não obrasse, não patentearia a sua existência. O *eu* portanto não se manifesta à consciência senão porque obra; o *eu* não é conhecido senão porque é ativo. O que é pois atividade?

Não há fenômeno sem causa; não há mudança que não implique a existênêcia de uma causa capaz de a produzir. Um fenômeno, uma mudança qualquer no modo de ser de uma coisa, é o efeito de uma causa. E uma causa é aquilo que faz existir, o que não existia antes de sua ação. Esta causa pode ser considerada como residindo em um ser; então ela toma mais particularmente o nome de força. Quando dizemos força, entendemos uma causa residindo em um ser. A idéia de força traz a idéia de causa e a de ser, em que ela reside. Agente é o ser que possui a força, ou em que ela reside; é um ser causador. De sorte que a idéia que temos de causa, ou de força, é sempre considerando-a incorpórea, ainda que a façamos residir em (p. 357) um corpo. O agente corpóreo é a causa do fenômeno pela força que lhe está inerente.

A propriedade, que tem um ser de possuir uma força, de ser agente, é o que se chama poder. O poder é um atributo, é a qualidade que torna um sujeito capaz de ser agente, capaz de causar. A capacidade de ser agente, de ser causa, é o poder, é a propriedade que pertence a este agente de produzir efeitos. A capacidade existe, mas sem se manifestar muitas vezes. Quando se manifesta, quando sabemos que existe, é pelos efeitos que produz o agente ou a causa.

Donde se vê que o poder é a qualidade que torna a causa ou o agente capaz de produzir. Esta qualidade pode nascer no próprio agente, pode provir dele mesmo, não lhe ser transmitida, e desenvolver-se por si, e então é a atividade. E é por isso que se diz poder ativo porque pode haver poder, isto é, qualidade ou propriedade de ser causa, transmitida, dada, sendo já um resultado ou um efeito de outra causa e poder. Do mesmo modo, se diz forças ativas para indicar as forças ou os agentes que obram *sponte sua*, independentemente de qualquer provocação. A atividade é portanto a propriedade que tem um ser de produzir efeitos sem o menor excitamento exterior, sem provocação estranha. Ao exercício da atividade se dá o nome da ação — que deveria ser dado somente ao fenômeno que produz um agente, que obra por si e que se vai tornar causa de outros fenômenos. Mas tem-se estendido este nome para significar o exercício de qualquer força. A ação é o sinal da atividade ou o sinal de um poder qualquer; não é o exercício de um poder, porque o poder é uma qualidade. É o exercício de uma causa, de uma força, de um agente.

Quando digo que percebo a operação de uma faculdade — ou que uma faculdade está em exercício — não quero com isto dizer que é a faculdade que obra, porque uma faculdade não obra. Quem obra é o agente dotado da faculdade; a operação é uma ação deste agente, ação cuja natureza indica a natureza da faculdade. As faculdades são outros tantos poderes, outras tantas propriedades, (p. 376) que pertencem a um ser. E se este ser, ou este agente, pode produzir efeitos diferentes, reconhecemos nele estas faculdades, ou estes poderes diversos, que pressupõem outras tantas forças residindo no mesmo ser. De sorte que há sempre alguma diferença entre força ou causa e agente. Quando se fala em causa parece que se indicam os mesmos efeitos, enquanto que, quando se trata de agente, se entende um ser, em que podem residir muitas causas ou forças.

Um ser pode ser dotado de muitas faculdades, de muitos poderes, podem residir nele muitas forças. Não se segue daqui que a mesma causa não possa produzir efeitos diferentes; nem que efeitos semelhantes não provenham de causas diferentes. Mas pode acontecer o contrário, e então não é a mesma causa, são causas diversas que residem no mesmo ser. Assim o *eu* é dotado de muitas faculdades, que indicam outras tantas forças, que se acham nele; faculdades que chamamos ativas — porque pressupõe em uma energia própria — e faculdades que chamamos intelectuais, porque, ou não entram ordinariamente em exercício senão por provocação estranha a elas, ou seu fim não é obrar.

No princípio a palavra ação significava movimento, e obrar queria dizer mover. Veremos que proveio isto de que a nossa atividade não se manifesta com a maior clareza senão nos movimentos voluntários do nosso corpo. Mas hoje entende-se por ação qualquer

exercício de força. Assim mesmo, ainda se faz uma distinção entre ação e ato. A ação denota atividade, poder próprio; ato designa poder qualquer: uma ação da vontade, um ato da inteligência. Mas se diz também ato da vontade.

Quando um ser exerce uma ação, dizemos que é ativo, que é dotado de atividade, de poder de obrar. Este ser é um agente, nele reside uma força, este ser é causa de fenômeno, de efeitos. As mudanças produzidas se podem passar em outro ser, e este ser que sofre a ação se chama passivo, e a propriedade de poder ser assim modificado tem o nome de passividade. Passivo é o ser que padece a ação, ativo é o ser que a desenvolve. (p. 377) Há seres que têm o poder de se modificar a si mesmos e de modificar os outros seres. Nós somos ativos e passivos; ativos quando modificamos a nós mesmos, ou aos outros seres; passivos quando somos modificados pelos outros seres ou por nós mesmos. De modo que, quando nos modificamos, somos ao mesmo tempo ativos e passivos. Logo que se passa uma mudança em nós, ou ela é produzida por nós mesmos — e então somos ativos e passivos — ou é produzida por um agente estranho, e então somos somente passivos; e se a modificação é em outro ser, que a efetuamos, somos somente ativos. A nossa atividade se mostra em diversas ocasiões.

2º) *A Vontade*

Como é que sabemos, que somos uma força ativa? "Há, diz Maine de Biran, percepção interna imediata ou consciência de uma força que sou *eu*. O *eu* percebe imediatamente sua força individual no esforço que cria, no movimento ou em ato livre qualquer; que sua vontade só faz começar e que não começaria sem ela. Porque eu penso, eu entendo, eu quero, eu obro, eu percebo meu esforço, eu existo para mim mesmo a título de força individual: logo eu sou real e absolutamente uma força operante. Eu sou uma força livre precisamente como eu sou *eu*: e como o gênio o mais poderoso, que se aprazeria em enganar-me incessantemente sobre o que prevejo ou creio ser de *mim*, não poderia fazer que eu não seja *eu* tal qual sou, ou me percebo ser imediatamente: ele não pode impedir que eu seja *ativo* e *livre*, enquanto tenho a consciência ou o sentimento interno desta livre atividade, que se identifica com o *eu* mesmo. "Pelo fato de consciência, que é para mim o primeiro dado de toda verdade, sei que o *eu* que quer é o mesmo que executa e começa tal movimento do corpo ou as sensações musculares que os acompanham; não há outra força em ação, outra potência em causa, se não minha vontade que sou *eu*."(1) (p. 378) Eis aqui as palavras de um mestre.

(1) *OEuvres philosophiques.*

Conhecemos que somos uma força ativa imediatamente pela consciência. A noção de força ou de causa ativa é um dado primitivo, que encontramos dentro de nós mesmos. *Eu sou uma força.* Este conhecimento, tem segundo Biran, todo o valor e a certeza infalível de um princípio. É no esforço muscular que esta força se patenteia mais claramente à consciência. Observamos nele uma sensação *sui generis*, que é a sensação da contração muscular, e o esforço que a produz. A sensação é reconhecida pela consciência como produzida pelo esforço nosso, em uma relação de causa a efeito. "A força ou a energia, diz ainda Biran, que cria o esforço voluntariamente e determina o movimento ou a modificação muscular, é a causa produtora deste ato, ou modo, que ela não se atribui a título de causa senão enquanto o percebe a título de efeito, nesta relação toda subjetiva, cujos termos coexistentes e simultâneos não são menos distintos um do outro."

Mostramos, quando nos ocupamos da concepção de causa que era sobre o fato primitivo da consciência no ato em que o *eu* separando-se da modificação produzida, a atribuía a si mesmo, que nascia a primeira noção de causa. É em presença de uma modificação sua, a qual o *eu* se refere a si mesmo como produtor dela, que a razão tem pela primeira vez esta concepção de causa. Uma vez adquirido o conhecimento de causa não percebemos fenômeno algum em nós ou fora de nós, a que não atribuamos uma causa, e que não consideremos como um efeito. Se nós mesmos não fôssemos causa, nunca teríamos esta noção. Por que? Porque em um fenômeno qualquer suponho uma força que o produz, não a percebo. Só percebo o efeito, enquanto que em um fenômeno, que atribuo a mim mesmo, não só percebo o efeito, como percebo a causa. Eu me reconheço como autor do fenômeno, que se produz; é a única causa que não escapa à consciência. Se não atingíssemos a causa, o eu (p. 379) no momento em que se desenvolve para produzir o fenômeno — e o efeito, quando está produzido, nunca teríamos a idéia de poder, de atividade, nem a de causa e de força, nem a de efeito e de passividade. Teríamos alguma idéia de ação, se pela consciência não percebêssemos obrar a força, que nós somos? De certo que não.

Sendo somente ativa aquela força, que se desenvolve por si, sem provocação estranha, só conhecemos diretamente como tal a força, que somos, porque é ela que percebemos no seu desenvolvimento. As outras forças serão julgadas ativas por indução, mas nunca por observação direta. É no esforço muscular, quando causamos um movimento em nosso corpo, que a força, que somos nós, aparece a toda luz. Neste ato manifestam-se os dois elementos, que constituem o homem. A sua dualidade se patenteia logo no primeiro ato, em que se reconhece como força. Sou uma força, que se determina a si mesma à ação, é o que me diz a consciência, e a consciência só.

A consciência não somente me faz conhecer que sou uma força, mas também que sou uma força ativa. Esta força que existe em nós, e com a qual nos identificamos, é a vontade. Antes de se patentear, já havíamos obrado, porque já havíamos separado de nossas modificações. Portanto existem em nós outras forças; mas há uma só com a qual nos confundimos e nos identificamos. E por que? Porque são os efeitos desta força que atribuímos imediatamente à nós mesmos.

A motividade se tem exercido, os instintos, a inteligência se têm exercido, temos tido consciência de todas as operações. Mas não as atribuímos a nenhum ser, porque não temos ainda noção de causa, de efeito, de poder, etc. Estas noções nascem depois do exercício da vontade, e só então nascem também as noções da atividade e de passividade. Na ação da vontade é que conhecemos uma força, que se desenvolve por si mesma, que goza da atividade. O instinto obrou primitivamente sem excitação es(p.380)tranha. Foi ativo, mas sem ciência; e quando obra com conhecimento é já excitado pelo objeto ou pelo desejo. A inteligência tem concepções, que não vêm senão dela, é de certo modo ativa, mas no seu exercício é ordinariamente provocada. A motividade não entra em ação sem excitamento estranho. Só a vontade obra por si sempre, sem excitamento estranho, e portanto é a única força em nós sempre ativa, no rigor da palavra. A vontade obra sobre todas as outras faculdades, nenhuma das outras a excita diretamente, e a põe em ação, ela se determina por si própria; as outras por si e por ela. A vontade é pois uma força bem diferente das outras que existem em nós.

É no ato voluntário que o *eu* se conhece a título de *pessoa*. É este o ato, no qual não só me percebo como causa produtora, mas também me separo de tudo quanto eu não sou. Eis-me constituído *pessoa*, ou ser distinto, que causa em virtude de sua própria energia, e que se atribui a si mesmo os efeitos que produz e pelos quais se torna responsável. Antes disso já me havia separado de minhas modificações, porque já existia um objeto distinto do *eu;* já tinha obrado, mas não me conhecia como causa, e portanto não era ainda uma individualidade, uma pessoa, uma causa especial, um ser conhecido como obrando por si, e atribuindo-se os atos produzidos. É depois do ato voluntário que me reconheço como verdadeira causa, como produtor de efeitos, e que os posso atribuir a esta força. Antes desse ato já havia obrado; mas não atribuía a ação a nenhuma causa, porque não sabia o que era causa. Existia o *eu,* mas não existia a título de pessoa, isto é, de causa ativa e livre, e portanto não existia com seu verdadeiro caráter.

Imprimimos direção a todas as nossas faculdades, mas a vontade não se mostra mais distintamente do que na ação sobre a motividade, logo que o movimento se efetua. Quando se executa um mo-

vimento em virtude de um ato de minha vontade, tenho a íntima convicção — que nada pode abalar — de que sou a sua causa produ(p. 381)tora. O movimento se produz, e sei que se produz, porque sinto na consciência a sensação muscular, que não confundo com a minha vontade, e só a sinto quando minha vontade a provoca. Se esta sensação muscular, que promovi, se apresentasse sem provocação alguma de minha parte, eu a sentiria também. Mas se o *eu* ainda não tivesse obrado — mesmo involuntariamente — ele ficaria identificado com esta sensação, ficaria nela absorvido. Se, porém, já se houvesse separado de suas modificações, se já tivesse obrado, então teria um objeto e conheceria. Mas não possuiria uma idéia clara de si, porque neste caso os dois termos — a atividade e a passividade — ainda se não apresentariam completamente distintos um do outro. É na sensação muscular voluntária que estes dois termos se mostram com toda a luz da evidência: de um lado a sensação, de outro lado o *eu*, que é causa dela. Aqui não pode haver o menor vislumbre de confusão, os dois termos aparecem em toda a sua distinção, então é que me conheço como *pessoa*.

Sem o sentimento da causa que produz, não pode haver nem atividade nem passividade conhecidas; a primeira já se havia manifestado, porque já existia objeto, mas não era conhecida como tal, porque não houve ação da vontade, e sua percepção. Sem dúvida, a vontade se exerceu a primeira vez antes de a conhecermos; mas tendo-se uma vez exercido, e manifestado, é a única faculdade de que temos consciência mesmo na sua inação. Sei que tenho o poder de querer, antes mesmo de querer. O primeiro ato da vontade produz uma revolução extraordinária no nosso espírito. Tudo estava nele no estado de síntese, de confusão quase completa. Os elementos que constituem o conhecimento se achavam envolvidos nas trevas. Mas raiou a vontade e as trevas se dissiparam, e a confusão desapareceu inteiramente e ao estado de síntese sucedeu a distinção, a clareza, a luz. Doravante não nos confundimos mais com nossas modificações; doravante cada modificação se distingue uma da outra; doravante existe o *eu*, existe o *não-eu*, bem discriminados um do ou(p. 382)tro; doravante existe o *eu* e existe o corpo, a que está unido, bem distintos entre si.

É depois do ato voluntário que a nossa identidade pessoal aparece; o *eu* se conhece existir sempre o mesmo, sempre a mesma causa no meio da variedade dos efeitos que produz. É depois que assim conhece os efeitos de que é causador, percebendo modificações que não foram precedidas de sua ação própria, então não as confundindo mais consigo, as refere a outras causas. Sente estas modificações, não como dependentes de sua própria energia, mas como dependentes de energias estranhas. E deste modo conhece perfeitamente quando é agente ou paciente. Sendo agente, sente-se muitas vezes paciente ao mesmo tempo, ou freqüentemente se percebe simplesmente pa-

ciente ou agente. E agente ou paciente ele constitui um só ser dotado das duas propriedades de atividade e de passividade, as quais são distintas uma da outra, porque se manifestam simultaneamente no ato em que o *eu* obra sobre si mesmo, como força que se modifica. Daí em diante sabe que é o mesmo ser, que é ele mesmo que pensa, sofre, move e quer. Segue-se portanto que é desde o momento, em que *eu* se pode conhecer como *pessoa*, como força ativa, que principia a sua verdadeira ciência; que os conhecimentos podem tomar um caráter próprio, e que tudo sai do caos em que estava envolvido e obscurecido.

A consciência me atesta, com toda a certeza da convicção, que sou uma força, que possuo um poder capaz de dirigir todas as minhas faculdades; que sou uma causa produtora de efeitos, que me atribuo, e atribuo a mim só, finalmente, que sou uma *pessoa*. Esta força que sou *eu*, que se identifica comigo, é a vontade. Considerada na inação, é uma simples faculdade do espírito. Mas nesta mesma inação tenho a consciência de possuí-la. A vontade obra espontaneamente. Sem provocação, não é precedida de outra força, que a põe em ação, porque então esta força é que seria a vontade. Mas por obrar espontaneamente, *sui juris* não se segue, que obre sem fim, sem um alvo.

(p. 383)Os fatos sensíveis e intelectuais, os atos do instinto e da motividade, podem exercer-se independentemente de minha vontade. Não está em meu poder receber ou deixar de receber uma impressão e de ter consciência dela; não está em meu poder fazer com que minha inteligência se ponha em ação, ou meus instintos. Minha vontade pode excitar, dirigir, regular minhas faculdades; mas não é ela que as constitui, e sem ela e apesar dela as operações da alma se efetuam. Antes que ela as dirija, e para que as dirija, se manifestaram sem ela. Ainda mais, sem a inteligência, ignoraria que sou uma força ativa; ignoraria a existência da vontade, porque a vontade não é a luz que me ilumina, esta luz é a inteligência que conhece a si, que conhece a vontade.

Há atos voluntários e atos involuntários que conheço como se passando no mesmo *eu*, que é dotado de vontade. Não confundo uns com os outros. Tudo o que existe na consciência não é voluntário, não é ativo. Eu me reconheço causa porque percebo o efeito. Se o efeito não fosse percebido, nunca chegaria a me conhecer como causa; e, se o efeito não se mostrasse à consciência com um caráter diferente da causa, não os distinguiria. Conheço-me ativo, porque me conheço passivo. Tenho, na ocasião em que produzo um efeito em mim mesmo, a consciência destes dois estados. E se assim não fosse, não saberia que era causa do efeito produzido. Se não pudesse obrar sobre mim mesmo, se a minha atividade se limitasse a obrar sobre o que é diferente de mim, não chegaria a ter idéia de causa e de efeito, porque não distinguiria a *ação* da *paixão*, no mesmo instan-

te, no mesmo ato. A modificabilidade essencial para o conhecimento de minha vontade. No exercício da vontade há sempre uma modificação que a precedeu, que a acompanha ou que a segue. Sem a existência desta modificação não conheceria que minha vontade está em efetivo exercício. E antes de qualquer exercício seu, nem saberia que é uma força virtual. Conheço que está em ação pelas modifi(p. 384)cações que se manifestam, e que minha consciência percebe. Se não me sei passivo — senão porque me conheço ativo — é verdade também que não me sei ativo, senão porque me conheço passivo. Tenho ciência de quando sou ativo, ou passivo. Sei que em certos casos a passividade precedeu o desenvolvimento de minha atividade; sei em outros casos, que a passividade sucedeu à atividade, é um efeito de que sou causa.

Se de um lado sou obrigado a perceber as impressões, de outro lado também posso, pela minha energia própria, subtrair-me até certo ponto delas. Se posso modificar-me por tal modo que me ache mais disposto para sofrer as impressões, posso também fazer com que estas impressões não cheguem à consciência. Se posso dirigir a minha inteligência para certo objeto, posso também desviá-la dele, aplicando-a a outro. Tudo isto posso fazer dentro de certos limites, que não me é lícito exceder, e que variam muito. Prova isto que todas as minhas faculdades têm um exercício voluntário e outro involuntário. Quantos fenômenos passam despercebidos a uns indivíduos e que outros percebem! Essas impressões imediatas, que se produzem continuadamente no seio da economia animal, e que são ordinariamente impercebidas pela consciência, se tornam muitas vezes o objeto de nossa atenção. Não porque fiquem mais intensas, mas porque há indivíduos que têm o poder de percebê-las com alguma precisão, de conhecer suas semelhanças e diferenças, em virtude de uma aplicação voluntária. Os hipocondríacos, que andam sempre à espreita da menor sensação, não distinguem coisas, que outros nunca pensariam, que se passam na economia? Mas o poder pessoal tem limites, não podemos tudo.

O que é este poder pessoal? O que é a vontade? Será o poder de fazer ou deixar de fazer uma coisa? Será o poder de obrar ou deixar de obrar? Posso querer e não poder obrar? Quero um movimento, e ele não se efetua, e porque não se efetua, não se segue que o não tenha querido. (p. 385) Não há dúvida que existem fenômenos, que se manifestam sem os querermos, e até, apesar nosso. Mas outros há em os quais temos a iniciativa, que são causados por nós e que nos atribuímos. Embora não se execute o movimento, embora o fenômeno se não produza, a vontade se exerceu, uma volição se fez, a consciência me revela este ato, que não foi seguido de efeito. Não se devem confundir as determinações ou os atos da vontade com os efeitos que produzem. A vontade pode exercer-se, mas não ser seguida do resultado. Podem os seus instrumentos imediatos não obe-

decerem às suas determinações, e nem por isso deixou a vontade de se exercer; pode um membro estar paralisado, a vontade ser impotente, e todavia a volição se fez.

Sem os efeitos produzidos não teríamos certamente o conhecimento da vontade. Mas adquirido uma vez este conhecimento, percebemos os seus esforços, embora não sejam coroados de sucesso. Então não há paralisia que nos impeça de percebê-la mesmo em seus atos improdutivos. Depois que o *eu* se reconheceu como força — e soube que é capaz de produzir certos efeitos, antevendo um efeito, que já havia produzido — o *eu* tem a idéia de exercer de novo seu poder, ou de realizar um ato, e este ato se realiza. Não basta que haja a idéia de realizar um ato, para que se queira realizá-lo. O *eu* pode ter a idéia, sem querê-la realizar; quando passa a realizá-la é que quer. A vontade é a faculdade de nos determinar, de nos resolver. Este poder se torna efetivo, manifesta-se por atos, aos quais se dá o nome de volições. A vontade é a faculdade, o poder; as volições são os atos que a fazem conhecer, ou os fenômenos que a patenteiam. Estas volições são ações, são a causa em efetivo exercício, são atos determinados, particulares.

Dissemos que antes de nascer a vontade — ou de se manifestar por seus atos — o espírito já havia obrado, e que possuía outras faculdades, que o impeliam à ação. Mas quando a alma obra pelos instintos, o faz sem fim antevisto, sem objeto conhecido. Pelo menos entram (p. 386) em ação sem conhecerem o objeto a que se dirigem. Do mesmo modo que a faculdade motriz provoca movimentos no corpo sem prévio conhecimento do resultado. Não acontece assim com a vontade. Ela nunca obra senão para um fim previsto, senão com conhecimento de causa, e por isso são seus atos todos dirigidos a um objeto conhecido. Um ato da vontade é portanto precedido de muitas circunstâncias. Do conhecimento do efeito que se deva produzir, da lembrança que temos o poder de fazê-lo, da possibilidade de consegui-lo, etc., é então que o ato da vontade aparece. E por esta razão tem sido ele confundido com todas essas circunstâncias, que o precedem; nada disto, porém, é o ato da vontade. Uma volição é uma determinação. Por onde se vê que a vontade se distingue de qualquer outra força, porque é sempre precedida de atos de inteligência. Um ser pode ser ativo, ser dotado de poder, mas não ser dotado de vontade. Não há vontade onde não há inteligência, mas há atividade sem inteligência. O *eu*, a alma, obra muitas vezes sem a vontade, porque obra muitas vezes sem inteligência. A atividade não é uma faculdade, é uma qualidade, que pertence à muitas faculdades. A vontade não é a única causa do que se passa em nós, e por isso muitas vezes ela luta contra as outras causas.

Para se querer obrar é necessário que antes se tenha obrado sem querer. Os movimentos não são voluntários senão porque foram

involuntários. Não dirijo, não concentro voluntariamente as minhas faculdades intelectuais para este ou aquele ponto, senão porque elas se dirigiram e se concentraram antes involuntariamente. Não quero senão aquilo que fiz sem querer. Não se segue daqui que obremos sempre voluntariamente com reflexão prévia, isto é, pesando todas as razões, que temos para nos determinar. Freqüentemente nos determinamos sem reflexão. É por isso que Reid diz que o homem é um agente voluntário muito tempo antes que sua razão esteja desenvolvida. Tem razão, porque os meninos e nós mesmos obramos (p. 387) voluntariamente sem discernimento. Mas a vontade supõe sempre certa consciência, um começo de reflexão, porque é somente a partilha de um ser inteligente. Do contrário seria a sua ação a ação do instinto, sem fim, sem intenção, sem previsão. São os atos automáticos e instintivos, que se exercem sem inteligência. E para se tornarem voluntários foi mister que tivessem sido involuntários; porque, se não houvessem aparecido antes de nosso querer, não seria possível que os quiséssemos.

"O homem, diz Condillac, obra para um fim que lhe é conhecido; tende a este fim por meios que lhe são conhecidos, e é levado a procurar este fim por motivos que lhe são conhecidos; porque um ato, que tendesse a um fim desconhecido, por meios e motivos desconhecidos, não seria um ato voluntário."

A vontade pode obrar sem discernimento, sem estarmos convenientemente esclarecidos. Mas nunca obra sem um fim conhecido de antemão; o fim pode não ser atingido, mas sem este alvo não há determinação da vontade. A volição é um desenvolvimento de energia interna, é o ato de nossa força verdadeiramente ativa, da causa com a qual nos identificamos, que nos constitui pessoa, e que, obrando sobre a motividade ou sobre as faculdades intelectuais, produz efeitos previamente conhecidos. Por isso, todo ato voluntário tem um objeto, é feito com intenção. Este objeto imediato é um ato que nos é próprio, porque não queremos senão aquilo que está em nosso poder. Neste ato voluntário há sempre consciência do esforço que fazemos. Eis aí o que distingue uma volição de outra operação, de outro qualquer ato. Não há volição sem ser acompanhada de um ato de inteligência. Por conseguinte, a vontade pertence somente aos seres dotados de inteligência.

Cumpre ainda fazer algumas observações. A vontade é refletida, quando antes de nos resolvermos à uma ação pesamos os motivos, deliberamos. E esta deliberação é já um ato voluntário, porque neste caso concentramos a nossa inteligência para certo ponto. Depois de delibera(p. 388)ção vem a volição de obrar, neste ou naquele sentido, para se obter o resultado. Muitas vezes, depois da deliberação, não nos resolvemos logo a obrar. Ficamos com o propósito de obrar em outra ocasião, não houve volição de produzir já tal ou tal efeito,

mas de produzi-lo em certa oportunidade. E portanto a vontade não obra incontinente sobre as faculdades, que devem fazer nascer o resultado. Abstemo-nos por ora de influir sobre elas. Assim como a vontade pode persistir muito tempo em certa direção para continuar a fazer nascer certos efeitos, sua ação pode ser momentânea. A vontade regula a ação das outras faculdades. Todos estes fatos nos são revelados pela consciência.

A vontade é livre? A liberdade será o caráter distintivo da vontade? O que é liberdade? É esta última questão que vamos em primeiro lugar esclarecer para depois aplicarmos à vontade.

3º) *Da Liberdade*

Antes de tudo convém que fixemos bem o sentido desta palavra, porque a respeito dela as opiniões são encontradas.

Dizemos que uma ação é livre, quando a executamos, porque a queremos executar. Obramos em virtude de uma determinação da vontade, o fim que nos propomos é conhecido, podemos obrar ou deixar de obrar; começamos, suspendemos, continuamos o movimento; somos livres porque podemos não começar, não suspender, não continuar o movimento. Fazemos ou deixamos de fazer uma coisa; fazêmo-la, mas temos o poder de não fazê-la. Neste, caso a liberdade consiste em fazer o que se quer. Deixo portanto de ser livre muitas vezes, porque não posso fazer tudo o que quero. A minha vontade se determina mas o resultado antevisto não se efetua; não sou livre, porque não produzi o que queria produzir. Os obstáculos, que encontro, são estranhos à minha vontade. Logo que as determinações da vontade são seguidas dos efeitos, digo que sou livre, porque pratiquei o que quis, e consegui o resultado que quis. (p. 389) Por outro lado, chama-se ação livre aquele cujo princípio reside em si mesma; aquela que é o resultado de uma causa, que obra em virtude de sua energia própria, sem ser impelida por força estranha. Por conseguinte, vemos que a palavra *liberdade* se pode tomar em dois sentidos. Um deles é o poder de obrar ou deixar de obrar em virtude de um ditame da vontade sem obstáculo, que o impeça. O outro é o poder de entrar em ação em virtude de uma energia própria, inerente à sua natureza, independente de qualquer impulso que não lhe pertença.

Neste último caso a liberdade não é a vontade, mas uma qualidade da vontade. A liberdade pertence tanto à vontade como a qualquer outra faculdade. É a espontaneidade, — a qual pertence aos instintos — e certos atos intelectuais e até físicos. No primeiro sentido não há senão uma força inteligente e volitiva, que possa ter liberdade, porque ela só é que conhece de antemão o fim que tem em vista, e em conseqüência deste fim se põe em estado de obrar em

virtude de seu querer. Devemos também atender que neste caso podemos ser ou deixar de ser livres, e por o efetuamento da resolução da vontade pode completar-se ou não. Para que haja liberdade é mister duas coisas, resolução da vontade e realização do resultado previsto. Se faltar o último requisito não pode haver ato livre, porque o ato não se executou. Paralítico, como serei livre de mover meu braço? No outro caso pode haver liberdade sem fim antevisto, sem intenção, sem vontade. O instinto é livre, porque se exerce por virtude de um princípio próprio, sem determinação de força estranha, e que não seja a sua mesma energia. Todo ato espontâneo é livre, porque não é instigado senão por sua energia intrínseca.

Toda a força que obra espontaneamente, é uma força livre. Mas a espontaneidade se aplica mais particularmente a uma força ativa que obra irrefletidamente, sem conhecimento do que faz, e do fim a que vai ter. Mas há outra atividade que obra com consciência, com fim previsto, e neste caso a liberdade também não é partilha senão de uma causa inteligente. (p. 390) Assim pois, um agente é livre quando obra por sua energia própria; ou espontaneamente, sem conhecimento ou com conhecimento. E é livre também, quando faz o que quer. No primeiro caso, o agente é simplesmente ativo; no segundo ativo e inteligente, no terceiro ativo, inteligente e querente. Mas este último agente pode ser livre no desenvolvimento de sua atividade, e deixar de sê-lo por falta de execução, não dependendo a execução dele só e sim de circunstâncias que lhe são estranhas.

4º) *A Vontade é Livre?*

Estamos habilitados para responder a esta questão. Tomando a liberdade como o poder de obrar em conseqüência de uma resolução da vontade, como o poder de fazer ou deixar de fazer o que se quer, a liberdade é uma faculdade, que se põe em ação depois que a vontade se determinou. A liberdade consiste na execução do ato voluntário. Neste caso, não podemos dizer que a vontade é livre. O que devemos dizer é que o efeito, que se quis produzir, não encontrou embaraço, que a vontade conseguiu o resultado proposto. Movo qualquer parte de meu corpo em conseqüência de uma volição; sou livre nesta ocasião e meu corpo obedeceu à determinação da vontade. Aplico as minhas faculdades intelectuais para este ou aquele objeto; sou livre porque a minha resolução voluntária produziu o efeito que tinha sido previsto. Se há algum embaraço não é por falta de ação de meu poder pessoal, mas da execução. Debaixo deste ponto de vista a minha liberdade tem limites, porque não posso quanto quero. Embora empregue o mais enérgico esforço da vontade, o efeito não se segue, a vontade fica impotente.

O poder pessoal sobre as minhas faculdades vai se estendendo à medida que mais se exerce. Nunca, porém, chega a ser ilimitado.

Há uma meta além da qual, por mais desenvolvido que seja, este poder cessa. Influo poderosamente sobre minha consciência, sobre a percepção exter(p.391)na, mas não posso deixar de ter certas percepções. A sensibilidade e a inteligência são involuntárias, e se exercem sem a vontade e apesar da vontade. Se minha vontade as dirige, as concentra, ela não as pode aniquilar e nem sempre as dirige a seu grado. Não está em meu poder deixar de sentir, deixar de perceber. Se a vontade pudesse tudo, seríamos iguais a Deus e não homem, ser duplo, dotado de atividade e de passividade. Seríamos sempre causadores, nunca pacientes, mas nunca nos conheceríamos. O poder de fazer ou deixar de fazer uma coisa não depende somente da vontade. Concluo que, debaixo deste ponto de vista, não se pode dizer que a vontade seja livre, portanto, ser ou não ser livre, não depende dela só, e sim de circunstâncias estranhas aos seus atos.

Olhando a liberdade como o poder de entrar em ação por sua própria energia — como o poder de exercer-se espontaneamente, sem impulso estranho, embora sem conhecimento — digo que a vontade é livre, assim como o são as outras forças ativas e ininteligentes. A liberdade é um atributo da vontade e de outras faculdades. Mas se por liberdade se entende o poder de obrar deste modo, porém com conhecimento, havendo um fim antevisto, a vontade é a única força livre no homem, porque somente ela entra em ação — ou deixa de entrar ou de continuá-la — por seu próprio impulso.

Não é simplesmente como força ativa, que ela se manifesta à consciência; não é meramente como obrando, em conseqüência de um fim conhecido e previsto, que a reconhecemos em nós e a sentimos livre, mas, principalmente porque pode entrar em exercício e suspender este exercício de seu moto próprio. Como conceber uma verdadeira liberdade sem se conceber o poder de se abster de entrar em ação e de suspendê-la? As outras causas podem entrar em ação, mas para suspendê-la por si, só a vontade o pode fazer; só ela pode abster-se ou começar a ação, suspendê-la, continuá-la, dirigi-la para um ponto, mudar a direção. E somente por obrar assim é que a chamamos livre. (p. 392) Logo, no homem, a única causa livre é a vontade. A liberdade é um atributo inseparável da vontade.

A vontade é a faculdade de determinar-se, de resolver-se por si, com conhecimento; a vontade é o princípio determinante dos atos que o *eu* se atribui, e se atribui porque é causa livre. É a consciência que nos revela esta liberdade na vontade, e nô-la revela a todo momento. Este é um fato sobre o qual não há a menor dúvida, que não precisa de provas, e nem as tem senão na percepção imediata, na luz da consciência. Existe em nós uma força com a qual nos identificamos, que somos nós; uma força que nos faz prosseguir ao fim que antevemos, uma força que é capaz de dirigir as outras faculdades da alma ou capaz de resistir-lhes. É nestes atos que o *eu*

se conhece livre, o *eu* sabe que se pode determinar a fazer o contrário do que está fazendo.

Não deixa de ser livre a vontade porque se determina em conseqüência de atos da inteligência. Não deixa de ser livre porque se decide, por motivos que a inteligência pesou. Antes, pelo contrário, é livre a vontade porque resolve-se depois de conhecidos os motivos; a vontade é livre precisamente porque obra com ciência, e tanto mais livre quanto se resolve depois de deliberação. Se a vontade se determinasse sem motivo, se a inteligência não nos esclarecesse, se o alvo não fosse conhecido, seríamos porventura livres? Poderíamos tomar uma resolução contrária a que tomamos? A vontade assim cega não seria o poder pessoal, seria o instinto que ignora onde vai que obra sem intenção, sem previsão, e não pode retroceder. É por se exercer com ciência prévia que a vontade resiste ao arrastamento de nossas paixões, de nossos desejos. Para me resolver é mister que conheça o resultado, é mister que este resultado já se tenha apresentado independentemente da vontade. E, por isso, todas as nossas ações são involuntárias antes de caírem sob o império da vontade.

Reputamos livres e responsáveis os atos que são pra(p. 393)ticados com ciência e discernimento. Não responsabilizamos alguém pelas ações que praticou sem discernimento, e só o responsabilizamos pelo que fez com conhecimento do que fazia. A vontade pode ser mais ou menos refletida. A inteligência, que delibera e pesa os motivos para nos determinarmos, é mais ou menos desenvolvida. Mas coisa diversa é conhecer os motivos e determinar-se; é nesta resolução que consiste o ato da vontade.

A vontade é sempre livre. O resultado, que quero obter, é que pode deixar de efetuar-se. E, neste caso, se diz também que não sou livre porque o efeito não se produziu; a execução falhou. Dá-se o nome de ação livre àquela que não sofre embaraço algum na sua execução. Tenho liberdade nos movimentos quando os executo sem tropeço algum, sem encontrar obstáculo. Mas não é neste sentido que se diz a vontade é livre. Livre, quando se aplica a uma causa qualquer, quer dizer espontâneo e, quando se aplica à vontade quer dizer ativo, inteligente e podendo querer o contrário do que quer.

5º) *Distinção entre a Volição e o Desejo, Influência das Paixões*

Ainda nos restam algumas considerações. Dissemos que não podemos tudo quanto queremos. Mas também dissemos que a vontade não se determina senão com o fim de produzir resultados conhecidos. Portanto, já obtivemos estes resultados involuntariamente antes de os querer reproduzir. Logo, parece que só queremos quanto podemos e que podemos tudo o que queremos. Esta conclusão não está toda incluída nas premissas; só queremos aquilo

que uma vez podemos, mas não se segue que o possamos ainda. Não queremos senão porque a coisa já a fizemos sem querer, e não queremos senão porque presumimos a possibilidade de torná-la a fazer. As coisas, que nunca fizemos e que não são possíveis de tornar-se a fazer, não são objeto da vontade. Podemos ter o desejo de fazer aquilo que já fizemos, e mais do que fizemos, e aquilo que nunca fizemos; mas ter uma (p. 394) volição de fazer mais, ou o que nunca fizemos, não pode ser. Os que assim pensam confundem o desejo com a volição, que são coisas bem diferentes, posto que tenham sido confundidas até por filósofos.

Locke(2) estabeleceu perfeitamente a distinção entre o desejo e a vontade. Reid(3) também indica com muita clareza os caracteres que distinguem a vontade do desejo. "O que queremos deve ser uma ação e uma ação que nos seja própria; enquanto que é possível que o objeto de nosso desejo não só não seja nossa própria ação mas também não seja ação alguma. Um homem deseja que seus filhos sejam felizes e que procedam bem; sua felicidade não é de modo algum uma ação; seu bom comportamento não é a ação desse homem, mas a deles. Pelo que respeita as nossas próprias ações, podemos desejar o que não queremos, e querer o que não desejamos, até o que temos em grande aversão. Um homem que tem sede deseja vivamente beber. Mas por alguma razão, que lhe é própria, resolve-se a não satisfazer este desejo; um juiz, por consideração pela justiça ou o dever de seu cargo, condena um criminoso à morte, quando a humanidade ou uma afeição particular lhe faz desejar que viva; podemos tomar para nossa saúde uma bebida amarga, para a qual não há desejo, mas grande repugnância. Assim o desejo, mesmo quando seu objeto é uma ação que nos é própria, não é senão uma excitação a querer, e não uma volição; a determinação do espírito pode ser de não fazer o que desejamos fazer. Mas, como o desejo é muitas vezes acompanhado da vontade, somos sujeitos a desprezar a distinção que os separa." Reid distingue também uma ordem de uma volição e de um desejo. "O objeto imediato de uma volição é uma ação que nos é própria; o objeto de uma ordem é a ação de outra pessoa, sobre a qual pretendemos autoridade; o objeto de um desejo pode não ser absolutamente uma ação... Uma ordem é um ato voluntário; é mister que haja vontade (p. 395) de mandar; um desejo é ordinariamente o motivo desta vontade, e a ordem o seu efeito. Poder-se-ia pensar talvez que uma ordem não é senão um desejo exprimido pela palavra. Não há tal porque o desejo pode ser exprimido sem que haja ordem, e pode-se mesmo dar uma ordem sem desejar-se que a coisa ordenada seja feita...

(2) *Essai sur l'entendement humain.*
(3) *Essai sur les facultés acitives.*

Em suma, pois, o objeto imediato da vontade não pode ser senão uma ação que nos seja própria."

Acrescentaremos que o desejo é uma afecção da alma e que a volição não é nem agradável nem desagradável; que o desejo é instintivo, irrefletido sempre, a volição é um ato que encerra maior ou menor grau de reflexão; que o desejo pode ter por objeto uma ação impossível enquanto que a volição só tem por objeto uma ação possível. Grande número de nossos desejos ficam ineficazes, porque o poder da vontade resiste às suas tendências. O que desejamos não é mais que um motivo; não é a causa eficiente da volição, não é senão a ocasião a propósito da qual ela se manifesta. O desejo nasce do exercício dos diversos instintos, é uma afecção que experimentamos na ausência de um objeto agradável, capaz de satisfazer a alguma inclinação. A volição é um ato que muitas vezes tem por fim fazer procurar esta satisfação do desejo, e portanto não é o desejo. Por conseqüência, enganou-se Tracy quando definiu a vontade a faculdade de sentir desejos. Se assim fosse, nunca resistiríamos a nossos desejos. Por que, donde nasceria esta resistência? O desejo é fatal, a volição é livre. A vontade não se desenvolve sem motivo, este motivo é um desejo de fazer um ato já conhecido.

A nossa vontade é sempre livre, dissemos nós. Mas dissemos também que a vontade não era livre, senão porque pertence a um ser inteligente, sem o que não poderia ser livre, visto como entraria em ação sem motivo, sem razão suficiente. Aqui se pergunta: quando estamos animados por uma paixão, deixamos de obrar voluntariamente? Não obramos neste caso muitas vezes voluntariamente instigados pela paixão? E quando a paixão é tão violenta (p. 396) que obscurece inteiramente a luz da inteligência, deixamos por isso de obrar voluntariamente? Os loucos por terem perdido o uso da razão não obram voluntariamente e não se atribuem eles a si mesmos muitos atos que praticam? Parece pois que pode haver vontade sem inteligência; e como sem inteligência não há liberdade, parece que há vontade sem liberdade, ou que a vontade não é sempre livre.

Respondo: a paixão pode ser um motivo muito poderoso para a nossa vontade se determinar. E se a paixão é tão violenta, que nos prive inteiramente do uso da razão, não obramos mais voluntariamente, porque não sabemos o que fazemos, nem para onde somos levados. Neste mesmo caso estaria um louco, se houvesse perdido completamente a razão. Mas não há louco a este ponto; no louco algumas faculdades intelectuais ainda se conservam em exercício — posto que limitado ou transviado — e então a vontade ainda se pode exercer, porque ainda há conhecimento qualquer. Portanto não há vontade sem inteligência e não é uma prova da falta de liberdade o não podermos resistir às nossas paixões, porque a liberdade consiste em poder querer, mas não sempre em poder obrar. Quando uma paixão é muito violenta, mas conservamos

bastante uso da razão, conhecemos que somos impotentes para reprimi-la, lutamos contra ela e a vontade fica muitas vezes suplantada. Como fiz notar, obramos muitas vezes voluntariamente, mas sem discernimento, isto é, sem pesar com reflexão os motivos que temos para nos determinar; resolvemo-nos por algum motivo, com conhecimento, mas este motivo não foi bem amadurecido, ou a razão ainda não estava bem desenvolvida, mas o fizemos em virtude de algum conhecimento, e por isso um louco, ou um menino, pode obrar voluntariamente, porém, sem discernimento. Não se deve confundir a vontade com a inteligência.

6º) *Ação da Vontade sobre as Faculdades*

A vontade é sempre livre, porque tenho o poder de querer, de determinar-me. O que não está em meu poder é fa(p. 397)zer o que me dita a vontade, porque a execução não depende dela mas dos seus instrumentos. A influência da vontade sobre as nossas faculdades não é ilimitada; mas até certo ponto ela regula, dirige, aumenta ou diminui a ação dessas faculdades. A motividade, entrando em ação espontânea, é cega; guiada pela vontade é regrada. O poder da vontade sobre as faculdades intelectuais é bem sabido. Há em verdade pensamentos involuntários, há atos da inteligência que em nada dependem da vontade e assim deverá ser porque, do contrário, nem a vontade seria conhecida, e de mais já observamos muitas vezes que as volições pressupõe a inteligência. Quando, porém, a vontade intervém nos atos da inteligência, eles tomam mais precisão, tornam-se mais claros e distintos. A vontade aperfeiçoa tanto o exercício de nossas faculdades intelectuais, que parecem outras quando se exercem voluntariamente. Tudo toma uma luz brilhante na consciência voluntária, e por essa razão alguém terá pensado que a vontade é a mesma inteligência. O império da vontade sobre os instintos é muito menor. Ela não pode diretamente influir sobre eles, é sempre desviando o espírito dos objetos a que eles tendem. Mas sobre os próprios instintos sua ação indireta é poderosa, porque podemos dar-lhes outra direção, criando inclinações secundárias, e deste modo cevar para um fim útil um instinto, que conservado em sua ação primitiva seria de más conseqüências. O poder que temos sobre as nossas faculdades não é o mesmo em todos os homens, nem no mesmo homem em todas as circunstâncias; este poder varia, e é precisamente este fato uma prova de que a vontade é livre, porque se fosse necessária não variaria.

7º) *Exame de um Escrito de Billod*

Como aplicação do que temos exposto até aqui sobre a vontade, e para melhor entendermos esta matéria, passemos a analisar

um escrito de Billod, inserto nos *Anais médico-psicológicos*(¹), e que ele intitula *Do*(p. 398)*enças da vontade*. Aí vem questões que merecem o nosso exame.

Antes de tratar do objeto principal traz o autor considerações sobre a vontade. Diz que os alienistas não se têm ocupado das desordens da vontade; que a vontade é o que há de verdadeiramente pessoal, de realmente humano no homem; que alguns autores pensam que a vontade não é uma faculdade distinta, e julgam que não é necessária uma faculdade que estabeleça a relação entre a inteligência, que concebe um ato, e a motilidade que o preenche, e que faça com que a motilidade entre em exercício para o preenchimento do que a inteligência concebeu, e deliberou; que, para outros, ao contrário, a vontade não consiste, como para os primeiros, na função que executa, mas a fazem consistir na faculdade que concebe a volição. Para estes, a vontade é uma faculdade quase exclusivamente intelectual; a motilidade vem em seguimento dela. Mas, quando começa, a vontade já tem pronunciado. O músculo não faz senão obedecer e sua contração não é já mesmo necessária para que haja exercício da vontade. Pensa Billod que esta opinião é tão exclusiva como a outra, porque ela desconhece também a relação, que estabelece a vontade, entre a inteligência e a motilidade, entre a faculdade que concebe e a função que executa; que esta opinião não se importa suficientemente com a relação, que une o agente ao instrumento, relação na qual está essencialmente a vontade.

Observarei desde já que a vontade pode passar do estado virtual — que conheço, de que tenho consciência — ao estado efetivo, ao ato atual que também percebo pela consciência, imediatamente. E pode o efeito que quero produzir não se completar, porque depende de mim o ato livre de minha vontade, mas não depende de mim só o efeito e no caso presente, o movimento que tem de ser produzido. É necessário que o organismo esteja nas circunstâncias normais. Quando este efeito não se manifesta, quando o órgão não se move, poderei dizer que minha vontade não passou do estado virtual para o (p. 399) efetivo, dizendo-me a consciência o contrário? Uma coisa é determinar-se, outra coisa é executar a determinação.

Cumpre todavia reparar que, para passar do virtual ao efetivo, requer-se um começo de execução, porque determinar-se, seria então um ato puramente intelectual, e não seria uma ação de força operante, porque uma força que está em inação, é virtual, e quando é efetiva, obra, isto é, exercer-se e exerce-se sobre alguma coisa. O resultado antevisto pode deixar de produzir-se, é verdade, mas a vontade obrou sobre os instrumentos, foram os instrumentos que não lhe obedeceram. Continuemos a ouvir o autor. "A vontade, diz

---

(4) *Annales medico-psychologiques*, tom. 10-1847.

ele, implicando necessariamente a idéia de atividade, devemos começar por esta última. Dá-se o nome de atividade ao poder que partilhamos com certos seres, de produzir mudanças em nós mesmos ou nos seres que nos são exteriores, por outras palavras, de nos modificar ou de modificar estes mesmos seres. Todos sabemos distinguir o ativo do passivo... Se lançamos as vistas sobre o mundo exterior, o povoamos de seres ativos."

Já dissemos o que entendíamos por atividade, e vimos que era o poder de obrar espontaneamente, sem excitação estranha; não é simplesmente o poder de modificar, porque um ser que obra como causa modifica, mas pode deixar de ser ativo no rigor da palavra; e neste caso não povoamos o mundo de seres ativos. Distingo perfeitamente quando sou ativo, e quando sou passivo, e é pelo exercício de minha vontade é no mesmo ato que faço esta distinção. Quando minha vontade se determina, e que se produzem atos, não só sei que sou a causa deles, sei também que as modificações produzidas são efeitos desta causa. É quando modifico a mim mesmo que, sem sair da observação interior, percebo imediatamente que sou ativo, e que sou passivo; é necessária a observação exterior, para que saiba se modifiquei ou não um ser que me é exterior.

(p. 400) A idéia de causa tem sua origem no meu *eu*, se não me conhecesse, como causa produtora, não conheceria outras causas. Do mesmo modo que me conheço como causa de minhas modificações — e me atribuo-as como seus efeitos — também atribuo as modificações, de que não me sinto causador, há causas estranhas a mim. Quanto à idéia de atividade, esta não pode absolutamente nascer senão de nós, que nos conhecemos como causa; é mister que seja percebida uma causa obrar para se ter idéia do que seja a atividade, e é somente a causa o *eu* que percebemos em sua ação.

A atividade da natureza, segundo o autor, é uma atividade que se ignora. Tem razão. Atos produzimos, diz ainda ele, que são tão cegos como os das forças naturais, dos quais não temos responsabilidade, que não nos pertencem, e executando-os não temos a consciência de poder fazer o contrário. Convém fazer uma distinção. Não há dúvida que se passam em nós atos cegos, como os atos do instinto. Eles não nos pertencem, a nós como *pessoa*, como ente voluntário, e por isso não temos responsabilidade; o *eu* não se conhece neles como causa voluntária, isto é, inteligente e livre. Mas dependem eles de outras causas diferentes da vontade, e por não lhe pertencerem é que o *eu* tem consciência de poder fazer o contrário, ou de suspendê-los.

"Mas a par destes atos que não dependem de nós, dos quais não somos responsáveis, e que não podemos nos atribuir, existem outros, que não dependem senão de nós mesmos, que temos a consciência de produzir, que podemos começar, interromper ou conti-

nuar, dos quais aceitamos a responsabilidade... Temos consciência de ser causa, e não alguma coisa de semelhante a uma força natural. É a este poder que se dá o nome de vontade no sentido psicológico mais geral." Nisto é que realmente consistem os atos voluntários. E os atos que apresentam estes caracteres são os únicos que nos pertencem como *pessoa,* porque neles nos reconhecemos como causa produtora — e uma causa produtora inteligente e livre; porque só uma causa desta (p. 401) natureza pode começar, interromper ou continuar um ato.

"Mas, acrescenta o autor, não nos poderíamos contentar com esta definição para o estudo ao qual nos damos... A vontade é uma faculdade eminentemente complexa, composta de numerosos elementos, mas chega-se facilmente a estabelecer entre estes elementos uma distinção fundamental. Dando o nome de volição ao que deve ou pode ser querido, é mister admitir faculdades que geram, fazem nascer, preparam e determinam a volição. Não é menos necessário admitir faculdades ou funções que a executam e finalmente, *um não sei que* de intermédio, que faz com que a volição, estando inteiramente preparada e determinada, uma faculdade ou função entre logo em exercício para seu preenchimento. Ora, *este não sei que* constitui o que há de essencial na vontade, está mesmo aí a vontade propriamente tal e no sentido psicológico o mais puro. Este elemento é a parte essencial da vontade, enquanto que os outros não são de algum modo senão acessórios emprestados a outras faculdades." Ora se *este não sei que* é o elemento essencial da vontade, enquanto que os outros são acessórios emprestados a outras faculdades, está claro que estes acessórios não lhe pertencem, e que portanto ela consiste unicamente nesse *não sei que.* Donde se vê que a vontade não é complexa, como diz o autor. Billod confunde um ato voluntário completo com a vontade. Um ato voluntário completo não só requer atos de inteligência anteriores, requer também a execução e o conhecimento da execução, além do ato próprio da vontade. Mas o ato da vontade não deve ser confundido com as circunstâncias, que o precedem e o seguem. O ato da vontade não é complexo. O poder que tenho de determinar-me é simples, e assim o percebe a consciência, ele é *um* no meio dos efeitos que podem ser múltiplos e complexos.

Ainda mais: volição é o que deve ou pode ser querido? Um movimento que devo fazer ou que pode ser querido é volição? É o efeito de uma volição, de um ato (p. 402) particular de minha vontade, é o resultado de uma volição, mas não é a volição; esta é a minha vontade considerada em ato. Volição é vontade, não é coisa diversa. Os motivos, que nos dão ocasião de querer ou deixar de querer, variam muito. Em presença deles a vontade determina-se, passa do estado virtual para o efetivo, há uma volição. Mas eles não a constituem, não são elementos dela, são meramente sua simples

ocasião. Quanto às faculdades ou funções, que executam as determinações da vontade, ou as volições, são elas necessárias para o complemento do ato, para na efetivação, mas não compõem e nem entram como elementos da vontade.

"Entre as faculdades, que concorrem para o exercício da vontade, umas representam o papel de agente... outras o de instrumento... a vontade propriamente tal estabelece uma relação entre estes dois poderes." Se há faculdades, que sejam agentes, são estas que são as causas, e não há necessidade da intervenção da vontade. As outras são os instrumentos desses agentes; não é necessário este *não sei que* de intermédio. A nossa consciência nos diz que o poder, que temos, obra diretamente sobre nossas faculdades, não nos mostra intermédio algum. Todavia o autor já disse que havia atos, de que tomávamos a responsabilidade. E todos os atos de nossas faculdades intelectuais ou outras estão neste caso? Se são agentes, não são como causa a vontade. Longe de serem as faculdades intelectuais agentes dos atos chamados voluntários, elas que deliberam e nos esclarecem, são muitas vezes instrumentos nessa mesma deliberação; deliberam em virtude de um ato da vontade. As faculdades intelectuais ou se exercem espontaneamente ou são instrumentos da vontade; a vontade é a única faculdade que não é instrumento nunca, nem direto, nem indireto, é sempre causa. Ela não está subordinada a faculdade alguma. Se ela fosse constrangida, perderia seu caráter, e o *eu*, exercendo-a, não se atribuiria a si mesmo os atos, que se praticam em virtude desta força, não tomaria a sua responsabilidade, é o que ensina a percepção imediata.

(p. 403) Segundo Billod, a melhor definição da vontade é a seguinte: "A vontade é este poder, que temos, de fazer entrar em exercício certo número de funções e de faculdades com o fim de produzir atos, que revestem os caracteres assinados pela filosofia aos atos voluntários, isto é, atos de que somos as causas verdadeiras, atos que consentimos, dos quais somos responsáveis, atos verdadeiramente *nossos*." Esta definição é em geral boa. Por ela se vê que a vontade é a causa que produz. A diferença entre esta definição e as que costumam dar da vontade consiste em tornar explícito aquilo que nas outras se achava implícito. Por ela se conhece que os atos são resultados de certas funções ou faculdades, mas que estas para entrarem em exercício foram movidas pela vontade. A vontade não executa os atos, mas ordena a sua execução, e as faculdades os executam. Em todo o caso sabemos que estes atos foram executados em virtude de nossa vontade, e que as faculdades não entraram em exercício senão porque o quisemos. Só não gosto da definição porque reza que a vontade faz entrar em exercício certo número de funções. A vontade tem somente ação sobre as outras faculdades da alma e não sobre o corpo diretamente. Se um movimento é

voluntário, é porque a vontade obrou sobre a motividade, que é uma faculdade da alma.

"Três ordens de elementos constituem a vontade." Não há tal: estas três ordens de elementos, constituem um ato voluntário, mas não um ato da vontade ou uma volição, que é uma coisa simples. "Importa, diz Billod, não esquecer nunca, que querer é fazer que certas funções ou faculdades executem o que foi determinado por outras faculdades. Estas três séries de operações são indispensáveis, para que haja exercício *efetuado* da vontade, ainda que a segunda seja a única essencial." A volição nasce fundada em motivos, estes motivos nem constituem a volição, nem a determinam ou produzem; a execução não depende da volição, nem a constitui. (p. 404) Quando a execução não se faz, o ato voluntário não está completado, o fim não está preenchido; a volição porém se manifestou, o efeito é que se não produziu. Quero imprimir um movimento a uma parte de meu corpo, mas ignoro que haja uma lesão no órgão, o movimento não é produzido; isto não depende de minha vontade, mas não posso dizer que ela não se pôs em efetivo exercício, porque tenho consciência da volição, ela se produziu.

"Não se quer senão o que se crê poder executar, o que não quer dizer que se quis tudo quanto se executa." Muito bem, e deveria acrescentar — e não se executa tudo quanto se quis executar, crendo-se poder executar. "Obrar voluntariamente é obrar com conhecimento de causa, é obrar com a consciência de poder fazer o contrário do que se faz." Obrar voluntariamente é obrar com conhecimento de causa, é obrar com a consciência, não, de poder fazer o contrário do que se faz, mas de poder querer o contrário do que se quis. Se não se pudesse querer o contrário do que se quer, não haveria liberdade; mas na execução nem sempre se pode fazer o contrário, pode-se somente desejá-lo. "Todo ato verdadeiramente voluntário é precedido da percepção deste ato, do conhecimento do fim, que vamos atingir." Penso que melhor se exprimiria se dissesse: todo ato voluntário é precedido da percepção imediata da volição, a qual é precedida do conhecimento do fim, que vamos atingir, e que é seguida da percepção do ato. Por que se o efeito não se produz, como há percepção dele? Há previsão, mas percepção do ato não há sem o resultado. O ato voluntário é precedido do conhecimento do fim, que queremos alcançar, porque não quero senão atos conhecidos, praticados antes involuntariamente. Não há vontade, onde não há inteligência; só um ser inteligente é um ser voluntário.

"É fácil admitir, diz Billod, que não se quer sem querer alguma coisa. Esta alguma coisa é a volição, que podemos muito bem considerar como uma idéia, com este (p. 405) caráter particular, que ela deve ou pode ser traduzida em ação, por outras palavras que ela deve ou pode ser seguida de um ato". Aqui o autor faz da volição uma

idéia, ou antes um desejo, que posso preencher. Se logo que tenho este desejo, não trato de pô-lo em execução, a vontade se não exerce; livre nas determinações da vontade, ainda não quis traduzir em ato a minha idéia, o meu desejo; estou pesando os motivos ou me abstenho; estou no uso de minha inteligência, mas não no exercício da vontade. Nunca se chamou volição a uma idéia, com o desejo é que tem sido confundida.

Em um ato voluntário, que não devemos confundir com um ato da vontade, ou uma volição, três coisas se apresentam: 1º o objeto ou o fim que se deve alcançar; 2º os instrumentos de execução para obter-se este fim; 3º a força que põe estes instrumentos em exercício. Esta força é a vontade, é o *eu* que rendo; os instrumentos são as faculdades; o objeto varia, e com ele variam as faculdades ou a faculdade, que devem entrar em exercício. Estes não são os elementos da vontade, como pensa Billod, mas os elementos de um ato voluntário. Segundo o autor — dados os motivos, o juízo ajudado da comparação pronuncia. Neste tempo da vontade o espírito está como que servindo-se de uma balança. "Assim a vontade é muitas vezes arrastada em despeito da razão. Sentimos a vontade escapar-nos, nada podemos, cedemos como a uma torrente, mas fizemos esforço, e nossos esforços, apesar de sua impotência, provaram a luta." Sempre a mesma confusão da vontade com atos voluntários... Seja boa ou má a ação, o ato que se efetua é voluntário, porque nos reconhecemos causa dele, porque dependia de nós não querê-lo efetuar. O juízo ou antes a razão pronuncia: enquanto delibera, está a vontade suspensa, e apesar de se pronunciar a razão, a vontade pode tomar outra resolução a despeito da razão. Mas ela não é arrastada, ela se resolve não obstante a razão, o que mostra que não pode ser coagida pela razão. Longe de sentirmos a vontade escapar-nos, se fazemos esforços, se lutamos (p. 406) contra algum motivo que não seja o da razão, isto mesmo prova que a vontade não nos escapou, existe, mas que é impotente para resistir. Cedemos, e cedemos porque queremos; porque se não quiséssemos ceder, continuaríamos na luta, posto que o ato se produzisse apesar de nos opormos. Existe neste caso, além da vontade, outra força mais poderosa do que ela.

É precisamente porque não podemos fazer o que queremos, ou não podemos resistir ao que não queremos, que conhecemos que o poder de nossa vontade tem limites; que não é somente dela que depende atingirmos ao fim que nos propomos, e que não é ela somente que pode fazer existir os atos, dos quais pode ser causa. Estes atos são voluntários porque começaram por ser involuntários, e podem continuar a ser involuntários, apesar da oposição da vontade. A vontade não é coercível, nunca é arrastada, é sempre livre. A razão pesa os motivos, a vontade se determina até para fazer-se o contrário do que dita a razão. Quero o mal, conhecendo que é

mal. A vontade resiste ou cede, e em ambos os casos é livre. Não é a vontade que sentimos escapar-nos. O que sentimos escapar do poder da vontade são as faculdades, que obedecem a outros impulsos, contra os quais a vontade resiste inutilmente ou aos quais cede, e ceder é ainda um ato que prova a liberdade.

"Quais são as faculdades ou funções que estão encarregadas dela (a execução), ou antes quais são as faculdades ou funções sobre as quais se aplica a vontade? A este respeito pode-se estabelecer uma importante distinção no modo de exercício desta faculdade. Assim para umas, — como a inteligência, a memória, a musculação, nas quais somos ativos — a vontade representa uma força de potência; para as outras — como a sensibilidade, as paixões, as inclinações, os instintos, nas quais somos passivos — ela se revela como força de resistência. A vontade é pois ora potência ora resistência." Isto quer dizer, penso, que fenômenos percebemos em nós, pelos quais nos reconhecemos como causa pro(p. 407)dutora, nos quais somos ativos; e que outros fenômenos percebemos, nos quais nos reconhecemos passivos; que sobre os primeiros temos todo o poder, que os podemos começar, interromper, continuar; e que sobre os segundos nada podemos, não está em nosso poder começá-los, interrompê-los, continuá-los.

Se ativo é somente o que é voluntário, não somos ativos sempre na inteligência, na memória, etc., porque se exercem muitas vezes involuntariamente: se ativo significa o que produz ações, então somos ativos na musculação, nas inclinações, etc. Agora, que tenhamos mais poder sobre umas faculdades do que sobre outras, é coisa de que não se pode duvidar. A vontade é sempre potência, mesmo na resistência. É potência quando promove algum ato, é potência quando resiste a algum ato; pode ser impotente, mas não deixa de ser potência. Se poderá dizer potência simplesmente, quando não encontra outra força, e resistência quando encontra outra, e luta com ela, mas neste caso luta como força, como potência; é sempre potência.

Quanto à motilidade, diz o autor que são somente os músculos — que recebem nervos do sistema encefalorraquidiano — que estão sujeitos ao império da vontade; mas que nem todos os movimentos produzidos por estes músculos o foram pela influência da vontade, e contudo é a mesma função, a musculação, que se executa, porém por causas diversas. "Esta função diz Billod, pode ser decomposta em três tempos: 1º emissão no centro encefalorraquidiano de *um não sei que* chamado estímulo, fluido nervoso voluntário, influxo; 2º transmissão aos músculos pelos nervos motores deste *não sei que*; 3º contração dos músculos"... "Quando produzimos voluntariamente um movimento, os três tempos se manifestam sucessivamente — e nesta ordem: emissão, transmissão, contração — não só temos a consciência de ter querido este movimento, mas há, creio, uma

sensação particular, que nos adverte de seu efetuamento; é o que se pode chamar *uma sensação dos movimentos*."... "Esta emissão, que é o ponto de partida da musculação, pode ser o fato da vontade, como pode (p. 408) ser o da paixão ou do instinto, sem que a ele assista a consciência. Mas qualquer que seja a causa desta emissão, os três tempos, que acabamos de indicar, se sucedem sempre, e é sempre a mesma função que se exerce; só a causa de seu exercício varia."

A missão e a transmissão de *um não sei que* é uma hipótese. O que se sabe é que um músculo não se contrai, em virtude de uma volição, senão quando os nervos motores estão intatos desde sua origem no centro cerebral; que a contração muscular é um ato voluntário e outras vezes involuntário. Vimos, porém, tratando da motividade, que a vontade não obrava diretamente sobre o músculo, mas sobre essa faculdade, e é ela que se não pode exercer sem a integridade das partes orgânicas. Para a produção da contração muscular — e para a continuação do movimento neste ou naquele sentido — é mister uma causa que obre: ou é a motividade, espontânea ou dirigida, pela vontade ou por outra causa. Não basta a ação da vontade, é mister uma organização apropriada, para que o movimento se efetue. O efeito é tão distinto da causa que observamos os histéricos e os choreicos fazerem esforços voluntários para subjugar os movimentos involuntários, que se produzem, e até certo ponto o conseguirem. Sentimos o esforço de nossa vontade, mas esse esforço pode ser vão; é nesse esforço, que se reconhece a vontade, o mais pertence ao organismo.

Passemos agora à parte patológica do escrito de Billod. Divide o autor as lesões, que ele chama da vontade, em três grupos, correspondentes às três ordens de elementos, que distinguiu nesta faculdade. Diz que as lesões, que se referem ao 1º e 3º elementos, são sintomáticas, e que somente são idiopáticas as lesões que se referem ao segundo.

1ª Observação — "Um notário, que foi atacado de melancolia por ter deixado o ofício, a que estava habituado, ficou bom; teve, porém, uma recaída, e apresentou então os seguintes fenômenos: A inteligência estava (p. 409) perturbada, mas não enfraquecida; cria-se perdido, e perdida toda sua família. A associação das idéias existia, a memória estava intacta. A sensibilidade moral parecia enfraquecida; a sensibilidade física estava intacta, inclusive os sentidos. A motilidade era normal. A atenção se exercitava somente involuntariamente: era uma *atenção passiva*, e o doente não se sentia mais com o poder de dirigi-la e de conduzi-la. Ele tinha consciência de seu estado e referia todas as suas impressões. Havia insônia. A faculdade a mais alterada era a vontade. O doente queixava-se de uma impossibilidade freqüente de *querer* executar certos atos, apesar de que tivesse o desejo, e que seu juízo são deliberasse, e fizesse-lhe

ver a oportunidade e até a necessidade do ato. Um passeio de sege trouxe remissão na doença. Queria fazer a cetra de sua assinatura, tinha desejo e necessidade disto, sua mão estava sã, e todavia ele não podia fazer a cetra; por muito tempo o doente lutou, sua vontade não podia ordenar a seus dedos. O agente (a inteligência) estava são, assim como o instrumento (a mão), mas o primeiro não se podia aplicar ao segundo; a vontade, este poder em virtude do qual a mão se poria a preencher o ato concebido e julgado necessário, faltava evidentemente. Outras vezes queria sair de casa, aprontava-se até por o chapéu na cabeça, existia o desejo de sair, as pernas estavam em estado normal, e todavia não saía. O doente dizia sempre que não *podia querer*. Terminarei dizendo que os movimentos instintivos da natureza daqueles, que escapavam à vontade, não estavam embaraçados como os voluntários; e a prova é que a carruagem tendo passado sobre uma pessoa, o doente foi o primeiro que pulou fora para socorrê-la."

Este fato se assemelha àqueles, que se passam em certos sonhos. Em um sonho, que nos causa susto, esforçamo-nos por fugir ao perigo, mas apesar disto os membros não obedecem, temos consciência da ação da vontade e de sua impotência de obrar sobre o corpo. E daqui conclui Dugald-Stewart que o exercício da vontade não está suspenso, mas somente a sua influência sobre o corpo e até sobre o espírito. (p. 410) Na observação de Billod não se pode dizer que a vontade não existisse, porque o doente executava muitos movimentos voluntários, vestia-se, punha o chapéu, etc. etc. A vontade se exercia sobre as faculdades intelectuais, tanto que o doente era dotado de reflexão, e relatava tudo o que sentia. O que acontecia era que, muitas vezes, movimentos, que fazia involuntariamente, não os podia fazer voluntariamente; não por falta de integridade nos órgãos, mas dizia o doente que era porque não os *podia querer*, ou, como pensa Billod, porque a vontade não punha o agente em relação com o instrumento. O que se segue de tudo isto é que existia a vontade para muitas coisas, mas não existia para certos movimentos, apesar de existir o desejo, e de haver instrumentos próprios para obedecerem à vontade, a volição é que se não fazia, e os movimentos não se executavam; o que mostra a diferença entre o desejo e a volição.

O que custa a compreender é como existindo a vontade, e estando intactos os instrumentos, e havendo desejo, a vontade se não efetuasse. O que parece é que o poder pessoal havia diminuído muito, que a vontade se tornava ineficaz muitas vezes, e tanto assim era, que o doente *lutou por muito tempo* para fazer a sua cetra. Ora, se lutou, é porque se exercia a vontade; e o efeito não se seguia, porque era a vontade impotente neste caso; talvez houvesse alguma lesão momentânea nos instrumentos da execução. A segunda obervação é de Esquirol: É um monomaníaco que recobrou, como

se diz, o uso da razão. Tinha desejos, mas não os executava, podendo executá-los, porque, dizia ele, "*Fazei com que eu possa querer, deste querer que determina e executa*". É certo, dizia ele, que não tenho vontade para querer, tinha para não querer. Sei o que devo fazer, mas a força me abandona, quando deveria obrar. As outras três observações estão no mesmo caso.

A vontade pode variar muito em intensidade, e varia com os indivíduos e no mesmo indivíduo conforme as circunstâncias. A força que desenvolvemos deve variar conforme o (p. 411) efeito que queremos produzir. Ora, se esta força se exerce em um grau insuficiente e o efeito não se pode seguir, o que há é falta de energia bastante, em grau conveniente. Nas observações citadas havia essa falta de energia da parte da vontade, não havia um querer eficaz, e os doentes tinham consciência disto, porque não viam o efeito produzir-se. Então, diziam os doentes, que não podiam querer, o que não era assim. Mas o doente de Esquirol pintava melhor a situação, quando dizia um querer, *que determina e que executa*, isto é, que produza o efeito desejado. A força nos abandona, porque não continuamos a querer a mesma coisa, o que provém, ou de querermos o contrário do que há pouco queríamos, ou de que os instrumentos, não obedecendo com facilidade ou encontrando algum embaraço, nos abstemos de nossa primeira resolução. Em ambos os casos, não se pode dizer que há lesão da vontade; em ambos os casos há liberdade nos atos da vontade, queremos e deixamos de querer por algum motivo. Há casos em que lutamos contra a produção de certos atos, e lutamos com toda a energia de que somos capazes, mas ficamos vencidos, cedemos, deixamos de lutar por mais tempo.

Billod refere que a mulher de um dos principais empregados de um ministério acusava perda completa da vontade; impossibilidade absoluta de *querer*, apesar de ter desejos. Esta senhora deplorava essa impotência inconcebível e a caracterizava claramente, porque sua inteligência estava intacta. "Uma doente do Dr. Falret, atacada de lipemania, possuiu-se uma vez de idéias de suicídio, mas no momento de por seus projetos em prática, faltou-lhe a energia. Esta doente não tinha vontade; não tinha força para recusar, nem para obrar por si. Insensível a tudo o que se passava em redor dela, só tinha uma idéia, ela pedia a morte."

Que a vontade seja muito enfraquecida, isto é, que o poder pessoal se exerça com pouca energia, é coisa muito certa, assim como que a vontade não está sempre em exercício. Mas que ela esteja suspensa de todo, ou tenha desaparecido, é coisa que me parce impo(p. 412)sível; nestas duas observações últimas descobrem-se ainda atos de vontade. Billod cita ainda a observação seguinte: "Uma marquesa bem conhecida padece de coréia, que assenta na inteligência e nos órgãos da voz. Esta senhora, muito notável pelas brilhantes qualidades de seu coração e de seu espírito, sente-se

irresistivelmente impelida, e é para ela motivo de grande dor, a executar certos movimentos, e a proferir certas palavras, que não pode absolutamente conter. No meio da conversação, onde faz brilhar as graças de seu espírito, interrompe-se, corta uma frase para dirigir algum epíteto sempre inconveniente, e muitas vezes obsceno a algum da sociedade. Luta contra esta ação, e sai a palavra tão rápida, como se estivesse reprimida por um esforço da vontade. Esta senhora grita, imita o latido do cão, dá beliscões e pontapés nos vizinhos."

Aqui não há falta de vontade, mas impotência para reprimir certas ações. Outras vezes a energia da vontade é muito grande, e daí nasce a teima ou a firmeza. Uma vez que temos tomado uma resolução continua sempre a existir, e não cedemos de modo algum. A força da vontade é mais ou menos poderosa, está isto bem provado. O poder pessoal é fraco muitas vezes e suspende-se momentaneamente, está também provado; mas que a vontade fique inteiramente abolida, é o que não me parece provado.

Vejamos agora, diz Billod, se ela não pode ser alterada em sentido oposto, isto é, se não existem afecções, nas quais os doentes são levados a querer irresistivelmente, ou a usar mais vezes deste poder; em outros termos, se a vontade não pode ser excitada." O autor confessa que a observação não lhe forneceu provas tão concludentes; mas que a possibilidade da exaltação da vontade deve ser admitida *a priori*, e que alguns fatos parecem confirmar esta opinião. E estes fatos são as diferenças individuais, que separam os homens em relação à vontade. Estas diferenças desenham (p. 413) igualmente as nacionalidades e no mesmo indivíduo a vontade apresenta vicissitudes numerosas, muda conforme mil circunstâncias. Por estas razões crê que convém admitir que "à vontade corresponde também uma inclinação, uma necessidade, e que esta necessidade impele o homem ao exercício de sua vontade, como uma necessidade distinta o convida ao exercício da inteligência ou da sensibilidade." Mais adiante diz. — "Desenvolve-se no indivíduo uma impulsão cega, irrefletida, um arrastamento que não pode ser explicado pelo instinto, a paixão, a perturbação dos sentidos, a aberração da sensibilidade e da inteligência... Este arrastamento, continua o autor, pode ser considerado como uma espécie de vertigem moral, como um exercício forçado da vontade. Lembro-me muito bem de ter experimentado um impulso deste gênero sob a influência do *hatchisch.*"

Os fatos trazidos provam que há diferenças individuais relativamente ao poder pessoal, e no mesmo indivíduo conforme as circunstâncias; eles, porém, não provam que a vontade entre em ação por uma excitação, que lhe seja exterior, nem que ela seja forçada irresistivelmente a se exercer. A questão é a mesma que outra, de que já nos ocupamos, isto é, se a vontade pode deixar de ser livre, se ela é coercível. Se há uma inclinação que impele o homem ao

exercício de sua vontade, a vontade é uma faculdade subordinada, é o instrumento da inclinação. Mas a determinação para a execução donde partirá? Deverá ser da inclinação, e então a vontade é inútil; a volição se confundiria com o desejo, seria fatal como ele, e então não é exato que possamos resistir a nossos desejos, não é exato que sejamos responsáveis por nossas ações voluntárias, e a consciência mente-nos, quando afirma e clama que somos livres em nossas volições.

É tão inadmissível pensar-se que a vontade é impelida por uma inclinação ou qualquer necessidade, que o próprio Billod anteriormente havia dito. "A loucura parece muitas vezes substituir à vontade, atividade livre, uma atividade involuntária", e ainda: "Os movimentos (p. 414) que executamos cedendo ao impulso imediato, irrefletido, de certos instintos, de certas paixões em seu último limite, as contrações tão rápidas e tão variadas do músculos da face . . . todos esses movimentos são queridos a maior parte das vezes? eu o pergunto." Então como se ousa dizer que se desenvolve no indivíduo uma impulsão cega, irresistível, irrefletida, um arrastamento, e se quer atribuir à vontade, quando pelo contrário os atos da vontade apresentam caracteres inteiramente opostos, porque são quase sempre refletidos, e sempre inteligentes e livres? E não foi isso mesmo que estabeleceu o autor em vários lugares de seu escrito, quando confessou que o exercício da vontade é inseparável do da inteligência, e que obrar voluntariamente é obrar com a consciência de se poder querer o contrário do que se faz? O arrastamento é uma vertigem moral, mas não é um exercício forçado da vontade, e tanto não é que ela resiste muitas vezes a este arrastamento, e pode ceder a ele, e em um outro caso mostra a sua liberdade.

Nas ocasiões em que poderá parecer que a vontade é arrastada, constrangida, nessas ocorrências ou a vontade cedeu a uma força maior, cessou de lutar, ou não se opôs, ou partilhou a ação do instinto, favoreceu-o com toda a sua energia e concorreu com ele. Pareceu-nos a vontade constrangida e arrastada, porque, como os atos praticados são reprovados pela razão calma, e sã, posto que sejam voluntários, não os podemos crer livres, como se a vontade livre não pudesse determinar-se por motivos irrefletidos e até dignos de toda reprovação. Os mesmos atos podem ser voluntários ou involuntários, e daí provém que não sabemos, se os atos praticados por outrem são filhos de sua vontade ou não; só conhecemos pela consciência, se os nossos têm este caráter. Quanto aos dos outros concluímos pelo modo por que se manifestam. O ato irresistível não é voluntário; todas as vezes que a vontade não pode fazer parar um ato, é porque ele não lhe pertence. Os movimentos os mais complicados, os atos os mais difíceis se fazem sem a intervenção da vontade. E porque ela não se pode (p. 415) opor, não se

segue que seja arrastada, é vencida ou cede, e é sempre livre porque podia continuar a resistir embora inutilmente. E como estes atos são exatamente os mesmos, que os que ordinariamente são produzidos pela vontade, pensa-se que o são sempre; e como se sabe que a razão os reprova, pensa-se que a vontade é coagida; não se lembram que pode ser involuntários, e voluntários e livres. A irresistibilidade da vontade é um contra-senso: ou a vontade é sempre livre ou não há absolutamente vontade.

"Fazei com que eu possa querer, deste querer que determina e executa", dizia um doente. Outro dizia que não podia querer. Os doentes, que não percebiam os efeitos ordinários da ação da vontade, diziam que não tinham essa vontade que determina e executa, ou que não podiam querer; o que deveriam dizer, é que não sabiam querer. A vontade — ou antes o poder pessoal — não apresentava esse grau de energia que era necessário para vencer as resistências. Esse grau é conhecido pela inteligência, mas é promovido pela vontade.

A faculdade motriz pode ser posta em ação ou pela vontade ou por outra causa, e cumpre notar que quanto mais necessária é a função para o entretenimento da vida, tanto mais independente está da ação da vontade; é o que acontece com as funções nutritivas. Todas as necessidades têm um instinto para satisfazê-las, os quais provocam atos, que não são sujeitos à vontade, ou lhe resistem. Quem é que pode suspender os movimentos respiratórios por muito tempo? Quem pode proibir os movimentos que a necessidade de exonerar provoca, logo que chega a certa intensidade? Se estes movimentos são nestes casos visivelmente involuntários, porque o não seriam em outras circunstâncias outros movimentos indispensáveis para a satisfação de outras necessidades tão imperiosas, como a da fome, da reprodução etc.? E se poderá dizer que querendo a nossa vontade resistir-lhes, e eles se fazendo, que sejam voluntários, mas coagidos? E dizer-se que há irresistibilidade nas necessidades, nos instintos, não é o mesmo que afirmar-se que os atos (p. 416) para sua satisfação são involuntários, ou se praticam apesar da oposição da vontade? Verdade é que quase sempre a nossa vontade anda de acordo com os instintos para satisfazer as necessidades; e então os atos praticados são filhos de duas potências, que caminham juntas no mesmo sentido, mas então estes atos são regulados, e não irregulares, como sucede, quando é o instinto só que os promove. O fato de resistirmos a certos atos, a que somos impelidos pelos instintos, prova que existe em nós uma força, que lhes pode ser antagonista, e que se produz e se exerce de outro modo bem distinto.

A liberdade não consiste em obrar ou poder obrar, mas em poder querer; podemos querer por motivos bons ou maus, podemos querer o bem, e também podemos querer o mal, sabendo que é mal. Tais são algumas das reflexões que me sugeriu o escrito de Billod.

8º) *Observações sobre alguns trechos de Royer-Collard e de Maine de Biran*

Royer-Collard, professor de medicina legal de Paris, no exame que fez da doutrina de Maine de Biran diz o seguinte — "Há casos em que a vontade arrastada, subjugada por movimentos orgânicos, deixa de ser livre, mas não parece por isso deixar de ser ativa. Uma prova, de que existe, é que o indivíduo tem ao mesmo tempo a consciência de sua existência e de sua escravidão.(5)" Os movimentos orgânicos, isto é, independentes da vontade, anulam o poder de obrar voluntariamente, mas não fazem que a vontade obre forçosamente. O indivíduo tem consciência de que é ativo, mas de uma atividade que ele não governa, que subjuga a vontade, isto é, resiste-lhe e vence-a, mas não a arrasta; o indivíduo é que é arrastado apesar de sua vontade, se ela se opõe. Não há neste caso liberdade, porque também não há vontade. O indivíduo pode ter consciência da ação (p. 417) improfícua de sua vontade, que luta contra os movimentos orgânicos. A opinião de Royer-Collard não prova contra a liberdade da vontade, mas prova que não somos sempre livres de fazermos o que queremos.

A vontade é sempre livre em suas determinações, e não na execução delas. Uma coisa é querer, e outra é executar o que se quis. A vontade pode ser subjugada, vencida, ou pode ceder, mas nunca é arrastada, nunca se determina com coerção, é sempre livremente, sem o que deixaria de ser a vontade. Tem-se tomado a palavra atividade como sinônimo de vontade, e daí provêm erros. Como faculdade ou poder de entrar em ação não há vontade sem atividade, mas há atividade sem vontade. Há uma atividade livre e consciente que é a vontade, e há outras atividades no homem bem diferentes dela. O mesmo Royer-Collard diz: "Posto que a liberdade seja suspensa ou destruída, não se pode dizer que o *eu* o seja inteiramente, enquanto a consciência subsiste em certo grau. Há duas coisas no *eu*, a liberdade e a consciência, o *compos* e o *conscium sui;* e pode-se perder a primeira sem perder inteiramente a segunda."

De certo que a vontade não é a inteligência. A vontade abstem-se enquanto continuamos a ter consciência do que se passa em nós, mesmo para conhecer que a vontade não obra sempre; e somos inteligentes antes de sermos voluntários. Ficamos muitas vezes sem poder sobre nossas ações, sem liberdade, mas não ficamos sem consciência, porque a consciência é que conhece este estado. Obramos contra nossa vontade, e apesar dela, não somos livres nesses atos, mas somos muitas vezes inteligentes nos mesmos atos. E sendo verdade que a vontade nem sempre se exerce, é verdade também que a consciência sempre existe em algum grau, que nunca deixamos de ter algum pensamento, por mais confuso e vago que se-

(5) *Annales medico-phychologiques*, tom. 2 — 1843.

ja. "O *eu* que quer, diz Maine de Biran, é o mesmo *eu* que executa e começa tal movimento do corpo ou as sensações musculares que acompanham e não há outra for(p. 418)ça, outra potência além da minha vontade, que sou eu."

São dois atos, querer e executar, resolver-se e passar à execução. Estes dois atos existem inseparáveis na causalidade voluntária, mas não são os mesmos; o *eu* pode querer e não haver execução; a vontade constitui o primeiro ato e não o segundo. É sem dúvida o mesmo *eu* que executa, porque só queremos as nossas ações, as ações do próprio *eu*. Quando quero obter um movimento, é sobre a motividade que influi a vontade, e não sobre o corpo, porque o corpo não é o *eu*. Falha a execução ou porque a motividade não obedeceu ou porque os órgãos de que necessita para seus fenômenos não estão inteiros.

9º) *Do Poder Pessoal*

Se existe a vontade em um ser inteligente, não pode existir sem algum grau de inteligência. Mas entra ela muitas vezes em ação sem pesarmos bem as conseqüências; não há bastante esclarecimento. É o que acontece nos meninos, nos alienados, é o que sucede quando somos dominados por paixões, por hábitos; praticamos atos voluntários sem a devida reflexão ou sem discernimento. Cultivar, por conseguinte, a inteligência é o meio de termos sempre volições esclarecidas. Desenvolver a razão é o único meio de opor-nos com vantagem ao arrebatamento dos instintos. Estender e aperfeiçoar o nosso poder pessoal é o meio de conseguirmos mais facilmente e com mais certeza o que queremos. Em que consiste esse poder pessoal, que existe em nós? O poder pessoal é o poder que tem o homem de se apoderar de suas faculdades, de dirigi-las, concentrá-las. É este poder pessoal a faculdade que temos de nos possuir, de dispor de nós, de sermos senhores de nossas ações. O poder pessoal não é mais do que a vontade considerada em sua ação sobre as outras faculdades; é o poder que tem a vontade de fazer com que as faculdades executem suas determinações. É portanto a vontade considerada na sua extensão e nos seus limites como potência, como causa.

O ilustre Jouffroy[6] bem definiu a natureza, os limites e as conseqüências do poder pessoal, e nada de mais profundamente pensado do que aquilo que a respeito expôs, quando se ocupou das faculdades da alma humana. Eis aqui algumas idéias deste profundo filósofo: "Um primeiro fato, diz ele, precisa ser verificado nesta pesquisa, é que o império do poder pessoal sobre nossas capacidades naturais não se exerce sem interrupção. Sentimos a vontade apoderar-se destas capacidades e abandoná-las. E todavia elas caminham

(6) *Mélanges philosophiques.*

e continuam a desenvolver-se sem o poder pessoal: a mais sujeita de nossas capacidades naturais, a atividade locomotriz, continua a exercer-se... Ordinariamente, nosso poder pessoal não se retira ao mesmo tempo de todas as nossas faculdades, e é quase sempre porque está ocupado em dirigir uma delas, que deixa as outras. Mas acontece algumas vezes que o desfalecimento é geral, mas nossa personalidade não se extingue. Ela tem consciência que pode, quando quiser, retomar o império. Não é impossível observar o nascimento da personalidade no desenvolvimento das faculdades exteriores do menino. Começa por não saber servir-se de seus braços, nem de seus olhos. É evidente que vê antes de olhar, que move-se antes de dirigir os seus movimentos. Daí a pouco, vê-se despontar um começo de vontade, isto é, de direção, nestas duas capacidades. Mas esta vontade não se torna senhora repentinamente, requer tempo para substituir sua direção ao desenvolvimento espontâneo. Por fim, a vontade subjuga, e disciplina estas duas capacidades... Uma coisa notável é que nos homens, cuja vontade preguiçosa despreza a direção de certas faculdades, estas faculdades parecem acostumar-se a esta independência, não se deixam reprimir e governar novamente sem uma incrível violência... Em geral nossa autoridade sobre nós mesmos não se entretém senão por um contínuo exercício... Há graus inifinitos no império que podemos ter sobre nossas capacidades. Este império varia de um indivíduo a outro, (p. 420) é muito limitado na maior parte... Pode-se ter poder sobre uma faculdade e não sobre as outras. Nos velhos se observa um enfraquecimento notável e progressivo do poder pessoal, ficam como os meninos." Eis aqui o que o poder pessoal. Determino-me, resolvo-me, quero. O que é que pode embaraçar este ato que é meu? Executo, mas aqui encontro embaraços, encontro limites; não depende somente de mim, que quero. Não são as mesmas faculdades que se exercem, posto que pertençam ao mesmo ser. A vontade, o poder pessoal preside ao ato, tem a iniciativa, mas não é o executor. A vontade, que é a atividade por excelência, manifesta-se sempre obrando, as suas determinações são ações; quando não obra, não se manifesta, existe em virtualidade, isto é, como possível; existe sempre no pensamento, na consciência, mas não como fato. Determinar-se é imprimir ação em outras faculdades; determinar-se não é ficar em inação, é obrar sobre seus instrumentos, exitá-los a produzir efeitos. Os efeitos são produzidos pelas outras faculdades, pelos instrumentos de que a vontade se serve, e se os atribuímos a ela, porque é ela a força, que moveu as outras faculdades, as quais não se moveram senão porque ela ordenou. Querer é causar: a vontade é uma causa, e nesta qualidade se patenteia por atos, e estes atos são as volições. São as volições seus efeitos imediatos, de que temos percepções, efeitos estes que são seguidos ou não de outros, que a inteligência previu, mas que já não dependem só da vontade e de seus atos próprios, e que exigem a exe-

cução por parte dos instrumentos. Não deixa a vontade de obrar, p. que não se obtém os resultados mediatos queridos; ela obra, tem disto consciência, mas foi improfícua nos efeitos antevistos.

Deixou, porventura, a vontade de determinar-se, de causar, por que o resultado final previsto não foi preenchido? Certamente não; sua ação apareceu à consciência, mas não apareceu o resultado que se pretendia alcançar. A vontade não cessa de ser ativa, porque quis um movimento em um membro, que sem se saber estava pa(p. 421)ralisado. "Mas, como diz Cousin(7), o que nenhuma paralisia pode impedir, é a ação da vontade sobre si mesma, a produção de uma resolução, isto é, uma causação toda espiritual." A vontade é uma faculdade especial; ela não deve ser confundida com as outras faculdades da alma.

10º) *Distinção da Vontade das outras Faculdades*

A vontade se distingue dos instintos. Bem que possam eles, como a vontade, fazer entrar em exercício as outras faculdades para a obtenção do fim que se propõe, obram, no estado primitivo, cegamente, sem objeto antes conhecido; e, no estado secundário, ainda que obrem com conhecimento do objeto, a que se dirigem, todos têm por fim satisfazer a uma necessidade. Eles são sempre compelidos por uma excitação exterior, incitados pelos desejos sem lhes poder resistir, enquanto que a vontade obra de modo próprio, sem impulso estranho, e resiste muitas vezes ao desejo o mais enérgico; a vontade é sempre livre. Somos livres em nossas volições, não o somos em nossos desejos. O instinto obra irresistivelmente, a vontade não está sujeita a coisa alguma. Todo ato irresistível, inciente, fatal, é um ato de instinto. Todo ato refletido, livre, é um ato da vontade. Não temos liberdade para amar ou para aborrecer, para desejar ou não, mas temos liberdade de querer. O instinto não retrocede, não para; fazendo um ato de instinto não temos consciência de poder fazer o contrário. A vontade não é assim, ela muda a direção que imprimiu, suspende e continua a ação, a começa e a recomeça. E sabemos de ciência certa que podemos querer o contrário do que fazemos.

A vontade se distingue da motividade. Não é ela que põe os órgãos em movimento, que faz os músculos contraírem-se, mas é a motividade. Só queremos o que fizemos sem querer e, portanto, se a alma não tivesse movido o corpo independentemente da vontade, não que(p. 422)reríamos esses movimentos. E, portanto, a vontade não é a motividade, a qual é a faculdade de mover o nosso corpo.

A vontade difere da modificabilidade, ou como ordinariamente se diz, da sensibilidade. Só os filósofos, que têm reduzido todas as faculdades da alma a não serem mais que a sensação transformada,

---

(7) *Fragments philosophiques.*

as têm confundido, porque todos os outros, desde a mais remota antiguidade, sempre as distinguiram. Com efeito, somos inteiramente passivos na sensibilidade, pois que esta propriedade é a que temos de poder ser modificados. Já se vê pois quanto difere da vontade. A vontade, finalmente, se distingue da inteligência; e cumpre, por esta ocasião, observar que os filósofos os mais célebres as têm confundido. Pensavam muitos que o ascendente da razão é irresistível, e que, portanto, não se poderia dizer que somos livres, e então a vontade seria a razão, não sendo ela o instinto. Mas a nossa inteligência não é mais livre que o instinto; não somos livres de conhecer ou de deixar de conhecer. Podemos procurar conhecer, porém antes de o procurar devemos ter conhecido, e não podemos querer senão aquilo de que temos conhecimento. E de mais a vontade não se manifesta ao *eu* senão porque o *eu* é inteligente. Segue-se, portanto, que há um conhecimento involuntário, que não depende de nós, e por conseguinte a vontade deve ser distinguida da inteligência. Em resumo, a vontade é a única faculdade livre da alma. A liberdade é o seu caráter distintivo, ela não está sujeita a nenhuma outra faculdade. Exerce-se por uma ação própria e intrínseca, mas não se desenvolve senão depois das outras faculdades, porque só queremos o que fizemos sem querer.

Um grande metafísico moderno, Maine de Biran, só considera como pertencendo à alma humana o que há de voluntário: "a vontade, diz ele, sou *eu*." O *eu* está todo incluído na vontade, sem vontade não há o *eu*; tudo o que há de involuntário ele não atribui ao *eu*. "O sentimento do *eu*, diz Maine de Biran, não cessa ou não é suspenso senão quando a vontade, que determina (p. 423) a locomoção do corpo e as operações próprias do espírito cessa ou é suspensa, ainda que a sensibilidade física e as outras funções, que dependem dela, estejam em ação. A vontade é a condição primária e necessária do conhecimento de nós mesmos ou do sentimento de nossa própria existência. O *eu* é uma força livre, que se conhece pela consciência de seus próprios atos."

Segundo esta opinião não é mais a inteligência que tem absorvido a vontade, mas é a vontade que constitui a inteligência. As razões que nos fizeram rejeitar a primeira proposição são suficientes para combater a segunda. A vontade não atinge senão os atos que já conhecemos, e estes atos devem pertencer a um outro ser. Portanto, antes de serem voluntários, passaram-se na alma atos involuntários. Logo se devem atribuir ao *eu* ou à alma atos involuntários que precederam aos voluntários. Não padece dúvida que o *eu* obrando voluntariamente, seja mais bem conhecido, mas bem discriminado de tudo quanto não é ele. Mas o que a observação repele é que só existe o *eu* quando existe a vontade. O conhecimento involuntário é anterior à vontade, e residem ambos no mesmo ser. Como poderia querer um ato, que não conheço, e como o poderia conhecer se

pertencesse a outro ser? Pela ação da vontade tomo um conhecimento mais perfeito de mim mesmo, e do que é diferente de mim, mas antes disso foi mister que houvesse conhecido já a mim e ao que é diferente de mim. A vontade dá maior vigor, regularidade e precisão às outras faculdades, mas não as cria nem as substitui. Se estando a vontade suspensa, ou cessando ela não há o *eu*, não há a alma, então estamos muitas vezes sem o *eu*, sem a alma, porque a vontade não obra sempre. Enganou-se portanto o profundo metafísico, quando desconheceu a razão como independente da vontade, quando quis somente atribuir ao *eu* a vontade, e o que há de volutnário.

A vontade é a única força livre no homem: pela vontade o homem se apodera de todas as suas faculdades, as dirige e as aperfeiçoa. (p. 424) A vontade é uma faculdade muito especial ao homem; é por ela que o homem se distingue de todas as outras criaturas. É por ela que somos responsáveis por nossos atos, e que nossas ações possuem mérito ou demérito, merecem penas ou recompensas. E quando tivermos de ser julgados pelo que praticamos neste mundo, poderá haver alguma razão para nos queixarmos, sendo nós dotados da inteligência para conhecer o bem e o mal, e da vontade livre para seguir o que é bom e fugir do que é mal? Não; só a nós mesmos deveremos atribuir o mal que fizemos, e só de nós mesmos poderemos queixar do castigo que sofrermos.

XXXX

Terminamos aqui as nossas reflexões sobre a psicologia experimental e se Deus nos ajudar, trataremos algum dia da psicologia racional e de outros pontos de filosofia.

FIM DO TOMO SEGUNDO E ÚLTIMO

Estante do Pensamento Brasileiro

Coleção dirigida pelo Prof. MIGUEL REALE

Títulos Publicados

INÉDITOS E DISPERSOS, de Farias Brito, ed. compilada pelo Prof. Carlos Lopes de Mattos

A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DE PEREIRA BARRETO, do Prof. Roque Spencer Maciel de Barros

OBRAS FILOSÓFICAS DE PEREIRA BARRETO, vol. I, edição organizada pelo Prof. Roque Spencer Maciel de Barros

TRÍPTICO DE IDÉIAS, do Prof. Luís Washington Vita

CADERNOS DE FILOSOFIA, do Pe. Diogo Antônio Feijó (introdução e notas do Prof. Miguel Reale)

TOMISMO E NEOTOMISMO NO BRASIL, do Dr. F. Arruda Campos

DA VIGÊNCIA INTELECTUAL, do Dr. A. L. Machado Neto

A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA NO BRASIL, da Dra. Lídia Acerboni

A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA EM SÃO PAULO, do Prof. Luís Washington Vita

PRELEÇÕES FILOSÓFICAS, de Silvestre Pinheiro Ferreira (introdução do Prof. Antonio Paim)

AS IDÉIAS FUNDAMENTAIS DA MATEMÁTICA e outros ensaios, de M. Amoroso Costa (apresentação do Prof. Miguel Reale)

TOBIAS BARRETO NA CULTURA BRASILEIRA — UMA REAVALIAÇÃO, dos Profs. Paulo Mercadante e Antonio Paim

TESES QUASE HEGELIANAS, do Prof. Djacir Menezes

ESTRUTURA SOCIAL DA REPÚBLICA DAS LETRAS (Sociologia da Vida Intelectual Brasileira), do Prof. A. L. Machado Neto

INVESTIGAÇÕES DE PSICOLOGIA, de Eduardo Ferreira França (1809-1857) 2ª ed. Introdução de Antonio Paim

EDITÔRA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
EDITORIAL GRIJALBO